Bernhard Häring

LIBERTAD Y FIDELIDAD EN CRISTO

Teología moral para sacerdotes y seglares

III

RESPONSABILIDAD DEL HOMBRE ANTE LA VIDA



BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFIA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
VOLUMEN 165

LIBERTAD Y FIDELIDAD EN CRISTO

Por BERNHARD HÄRING

III

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1983

BERNHARD HÄRING

LIBERTAD Y FIDELIDAD EN CRISTO

Teología moral para sacerdotes y seglares

TOMO TERCERO

RESPONSABILIDAD DEL HOMBRE ANTE LA VIDA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1983

Versión castellana de Abelardo Martinez de Lapera, de la obra de
Bernhard Häring, *Free and Faithful in Christ* III,
St. Paul Publications, Middlegreen, Slough (U.S.A.) 1981

ISBN 84-254-1336-2 tela
ISBN 84-254-1335-4 rústica

Es propiedad | Depósito legal: B. 23.506-1983 | Printed in Spain

Grafesa - Nápoles, 249 - Barcelona

VOSOTROS SOIS
LA LUZ DEL MUNDO...
LA SAL DE LA TIERRA
Mt 5,13.14

ÍNDICE

RECONOCIMIENTO

Mi gratitud a Dios que me concedió la fuerza para terminar esta obra, gratitud que se hace extensiva a todos los que ayudaron a preparar su publicación.

Mi agradecimiento especial a Mrs. Josephine Ryan que colaboró en esta obra durante cuatro años con generosidad y competencia, dando al texto original inglés su expresión más adecuada. La claridad y legibilidad son mérito de ella; lo que pueda encontrarse de expresión oscura lo anoto en mi debe.

Estoy en deuda también con Sor Gabrielle Jean, que tanto me ayudó en el pasado y transcribió muchas de las cintas magnetofónicas para este volumen. En la transcripción de las cintas recibí también la ayuda generosa de Mrs. Alice Paroby y de Mrs. Virginia Malachowski. Misis Marian McCracken me ayudó en la no menos difícil tarea de transcribir mi manuscrito en los últimos capítulos.

Fr. Charles Curran me ofreció constantemente oportunas sugerencias relacionadas con la escena socioeconómica norteamericana.

Finalmente, agradecimiento muy especial a Sor Mary Gallagher por su competente y paciente trabajo en la confección de los índices.

B.H.

PARTE TERCERA

RESPONSABILIDAD DEL HOMBRE ANTE LA VIDA

INTRODUCCIÓN

Toda la redención es una obra curativa. Por consiguiente, toda la teología, pero de manera especial la teología moral, encierra esencialmente una dimensión terapéutica. Cristo, nuestro salvador, es también quien nos cura. Vino a curar a la persona individual en su situación concreta, pero también a proclamar el reino universal y, por consiguiente, a crear un mundo saludable en el que pudiéramos habitar. Los cristianos somos terapeutas en Cristo. Tenemos la misión de curarnos a nosotros mismos, sanarnos recíprocamente y colaborar en la creación de un mundo más saludable.

Aunque la ética social es el contenido de este último volumen, quiero recordar a los lectores que la dimensión social ha estado constantemente presente también en los dos volúmenes anteriores. Efectivamente, el llamamiento de Cristo es esencialmente una llamada a unirse, a vivir la realidad de la alianza. Con todo, este tercer volumen trata explícita y sistemáticamente las dimensiones y misión sociales de la vida humana y cristiana.

La sección primera trata de los problemas de la bioética, la responsabilidad de toda la vida humana, la nuestra y la de otros (capítulo I); el significado de salud y enfermedad, nuestra responsabilidad común de nuestra salud y de la de otros, y la vocación concreta de esta profesión terapéutica (capítulo II); la muerte y el morir, nuestra propia responsabilidad y, también, la de esta profesión terapéutica (capítulo III).

La sección segunda trata de la vocación de todos los cristianos a ser luz del mundo, a producir frutos de justicia y amor para la vida de todos: la moral de alianza y nuestra responsabilidad respecto del mundo en que vivimos (capítulo IV). Toca el tema de

la ética de la ecología (capítulo V); la ética de la cultura (capítulo VI); la ética de la vida socioeconómica (capítulo VII); la ética de la política (capítulo VIII); la misión de paz de los cristianos (capítulo IX).

SECCIÓN PRIMERA

BIOÉTICA

El desarrollo de la vida y su protección, la salud y la sanidad, la muerte y el morir... son hitos decisivos de la responsabilidad social. No podemos trazar una raya de separación entre la bioética y la más amplia tarea de los cristianos en la misión universal de construir un mundo *más saludable*[1]. *La captación del significado de* la vida y la protección eficaz de ese don y de la salud depende de la interpretación religiosa, del desarrollo socioeconómico, de la vitalidad cultural y de la estructura de la autoridad. ¿Qué significa, pues, corresponsabilidad, libertad y fidelidad creativas, en este campo fundamental de la moral?

El desarrollo de la vida auténticamente humano sólo es posible en el cuadro de una creciente libertad y fidelidad creadoras. Como creyentes, comprendemos que nuestra vida en Cristo Jesús es una vida consagrada a la plenitud de vida para toda persona. La fidelidad a Cristo implica fidelidad a la promoción de la vida, de la salud; encierra la recta interpretación de la muerte y el morir. No se trata de una simple toma de postura o decisión. Nos hallamos, ante todo, frente a una valoración, a una manera de ver, a un significado.

Nuestra línea directriz y punto de mira será la promoción de relaciones saludables y de corresponsabilidad en la libertad y fidelidad creadoras. Arrancando de ese planteamiento, trataremos de obtener criterios importantes para las decisiones básicas acerca de nuestra propia vida y de las ajenas; criterios para juzgar de la salud y de la sanidad, para hacer frente a la realidad de la muerte.

I

RESPONSABILIDAD DE LA VIDA Y DE SU TRANSMISIÓN

A) Significado y valor de la vida humana

La vida humana es sagrada por ser un don eminente de Dios. La persona humana es llamada a realizarse en su vida corporal a imagen y semejanza de Dios. El término vida es un concepto clave en el evangelio de Juan. La vida humana no es sólo la más maravillosa creación de la palabra de Dios. Su dignidad se hace patente, de manera especial, cuando la Palabra de Dios se hace carne, toma un cuerpo viviente (Jn 1,14).

En su vida corporal, Jesús glorifica al Padre especialmente entregando su vida como demostración suprema de su amor a sus amigos (Jn 15,13). El misterio de la redención se completa en esta misma vida corporal. Según la carta a los Hebreos, la vida y oración de Jesús se apoyan en un fundamento concreto: «Me preparaste un cuerpo. Aquí estoy, para cumplir tu voluntad» (Heb 10,5-7).

Esta vida corporal es el don más precioso que el Padre concedió a Jesús. Glorificando al Padre en toda su vida, es glorificado por el Padre en su cuerpo resucitado. Y si sus discípulos glorifican, con él, a Dios en su cuerpo (1Cor 6,20); su vida terrena será el comienzo y cimiento de gloria sin fin.

Con todo, la vida física no es el bien supremo para el creyente. Las personas preocupadas exclusivamente por la conservación de su vida física pierden el sentido de la vida y la verdadera vida. El auténtico significado de la vida desaparece cuando, por egoísmo, una persona se niega a compartir el amor de Dios que da la vida (cf. Mt 10,39; Mc 8,35; Jn 12,25).

Jesús es el pan de vida, fuente de vida para los demás. Se revela como dador de la vida verdadera mediante la entrega de su vida corporal como buen Pastor (Jn 10,11). Él renuncia a su vida para que sus amigos puedan tener vida en abundancia. Por consiguiente, el discípulo de Cristo sabe que su vida alcanza el sentido más alto cuando la vive al servicio de Dios y de sus semejantes. «Porque ninguno de nosotros vive para sí mismo; como tampoco muere nadie para sí mismo. Si vivimos, para el Señor vivimos; y, si morimos, para el Señor morimos» (Rom 14,7-8).

Así como no podemos descubrir la verdadera dignidad de nuestra conciencia si no somos respetuosos y responsables con la conciencia de los demás, de igual manera sucede respecto de nuestra vida humana. Encontramos la verdad de nuestra vida respetando la vida de cada uno y sintiendo afecto recíproco. Ése es el camino que nos llevará a encontrar el valor supremo y la significación de nuestra vida corporal.

La vida ha sido confiada a la libertad y corresponsabilidad de la persona. El hombre no es dueño absoluto de su vida; es, simplemente un administrador bajo la soberanía de Dios. El aceptar la responsabilidad de la vida propia y de la de los demás es una expresión destacada en el cuadro de la moral de alianza. El cuidar de la vida de los demás, el transmitir responsabilidad frente a la vida y promocionar su calidad son signos de verdadero monoteísmo, de nuestra confesión de formar una familia presidida por Dios.

B) El comienzo de la vida humana

El origen de la vida humana constituye un gran misterio. La inmensa mayoría de los científicos de nuestros días comparten la opinión de que la vida humana es la coronación de un asombroso proceso de evolución. La vida comenzó a desarrollarse partiendo de sus formas más primitivas para alcanzar sucesivamente nuevas y más complicadas formas de unidad. Los que somos creyentes pensamos que la materia y la vida responden a la presencia del Creador mediante una admirable autotrascendencia. Tal vez nos está permitido decir que la totalidad de la vida y de la materia apunta hacia el Dios trascendente por su dinamismo innato hacia la autotrascendencia a formas de vida más elevadas.

Dado que la obra de Dios es una palabra, un mensaje, podemos contemplar el desenvolvimiento de la vida como una especie

de despliegue de su revelación. La vida de la planta es esencialmente algo más que la de la pura materia. La fase subsiguiente de su desarrollo es más que la forma previa. Siempre hay algo más, algo nuevo, bajo la apariencia del ser humano, una persona que puede admirar, adorar, recordar conscientemente, reír, amar... El crecimiento y desarrollo son la señal inequívoca de la presencia creadora de Dios y de su maravilloso plan en la creación.

La aparición del hombre sobre la tierra es el símbolo más elevado y real de la trascendencia del mundo que responde a su Creador, que llega hasta él por medio de la adoración explícita y del amor, pero, al mismo tiempo, alcanza nuevas y más elevadas formas de desarrollo y una mayor plenitud de vida.

El desarrollo del ser humano individual no es una repetición del proceso de hominización. Más bien, participa de forma maravillosa, de esta misma dinámica de autotrascendencia, crecimiento y desarrollo [2]. Cada fase contiene las potencialidades de la siguiente y, sin embargo, ésta es algo más que la anterior. No existe signo más tangible de la presencia creadora de Dios en la tierra que este maravilloso comienzo y crecimiento de la vida humana.

El óvulo, que madura a una media de uno por mes en el ovario de la mujer, y los cientos de millones de espermas producidos cada mes no son aún vida humana. Pero son portadores de ricas informaciones. Su fusión o unión en el momento de la procreación produce algo nuevo y señala el comienzo de una nueva vida humana. Es verdaderamente vida humana y participa de la dinámica de trascendencia que es la característica más descollante de la condición humana.

La filosofía y teología de tiempos anteriores hablaron del comienzo de la vida humana en términos de «animación». En algunas corrientes de pensamiento parece como si el alma viniera de fuera, indudablemente de arriba. La animación parece marcar el momento de la intervención de Dios en la que llama a este individuo único por su nombre y para que entre en comunión con él.

San Alberto Magno fue uno de los primeros en tratar de la animación en el mismo momento de la concepción, aunque aún se desconocía el hecho biológico de la fusión de los dos gametos (esperma y óvulo). Sin embargo, su discípulo, santo Tomás, se alineó con la tradición previa que afirmaba una sucesiva animación. Según esta opinión, durante la fase puramente vegetativa se tendría un alma vegetativa; la vida animal tendría únicamente un alma

animal hasta llegar a la fase decisiva de animación con un alma humana, inmortal. Siguiendo a Aristóteles, pensó que, en el feto masculino, sucedería esto hacia el cuadragésimo día y, en el feto femenino, en el octogésimo. Por supuesto que esta concepción no se sustenta en base alguna científica, pero nació de la supersticiosa opinión de que la mujer está más marcada por la animalidad que el varón.

El aspecto positivo de la posición de Tomás de Aquino residía en que la totalidad de este ser se desarrolla a través de diversos estadios de trascendencia en una única síntesis entre la realidad corporal y su principio de vida.

La opinión de la animación sucesiva gozó del firme apoyo que le prestaron tanto biólogos como teólogos. Pero, cuando E. Von Baer descubrió, en 1827, el huevo y todo el proceso de fertilización, los filósofos y teólogos se pasaron a la opinión de la animación simultánea en el momento de la fertilización. Pensaron que éste es el comienzo de un ser humano en cuanto tal.

¿Está dotado de alma inmortal ya en ese momento?

El más profundo conocimiento del desarrollo del embrión llevó a los biólogos, a muchos filósofos y teólogos, a reconocer que no sabemos con certeza el momento o fase en que podemos hablar con absoluta seguridad de la presencia de una persona humana dotada de un alma inmortal y, por consiguiente, revestida de todos los derechos propios de una persona.

No podemos despejar por completo la sospecha de que la tendencia general de las últimas décadas, favorable a la aprobación del aborto, haya podido influir de alguna manera en las nuevas opiniones. Pero existen también datos científicos que obligan, incluso, a los defensores de toda vida humana a no afirmar más que lo que permiten lan pruebas científicas.

1. *El origen del genotipo*

Con la fertilización del huevo, el genotipo queda determinado. Existe una nueva vida humana distinta de la del padre y de la madre, con un código genético único, irrepetible e irrepetido (ADN = ácido desoxirribonucleico), aunque su propio ácido ribonucleico (ARN) no es aún inmediatamente activo.

La mórula o blastocito desarrolla gradualmente su propia di-

námica de la vida. Después de cinco a siete días de la división celular, el cigoto encuentra su camino al útero y lleva a cabo sus grandes tareas de implantación y ulterior desarrollo embrionario. Antes de su implantación, su propia red de comunicación está enviando ya información hormonal al organismo huésped materno, invitándole a prepararse para llevar una vida solidaria durante nueve meses. Así, en este nivel, existe ya un principio dialogal expresado en una milagrosa y creciente comunicación entre madre y embrión.

¿Podemos decir que existe ya ahí un alma inmortal, específicamente humana? ¿Tenemos que suponer su donación para explicar la entelequia, la dinámica milagrosa hacia el desarrollo de una vida plenamente humana? ¿O es esta entelequia un signo de la presencia creadora de Dios y de su intención de producir una vida completamente humana si condiciones desfavorables no bloquean su decisión?

2. *El momento de la diversificación*

La división de las células durante los primeros catorce días, aproximadamente, produce únicamente réplicas de todas las células nuevas que tienen un carácter idéntico. Esto explica la posibilidad del fenómeno de mellizos idénticos. Por ejemplo, cada una de las treinta y dos células después de la división celular podría ser separada y, en condiciones favorables, podría desarrollarse hasta formar un individuo. Este hecho plantea el importantísimo interrogante de si, durante los catorce días posteriores a la fertilización, podemos llamar al blastocito verdaderamente persona humana, dado que solamente los individuos tienen el *status* de persona. «Individuo» significa no divisible, ser único que excluye la réplica[3].

Probablemente, Franz Boeckle hace de portavoz de otros muchos cuando afirma: «La individualidad o subsistencia independiente de un ser espiritual presupone absolutamente que este ser sea único e indivisible por su misma naturaleza»[4]. Pero Boeckle tuvo mucho cuidado en poner en guardia contra peligrosas conclusiones derivadas de esta afirmación. «El ser que está desarrollándose tiene derecho a ser protegido desde el comienzo del desarrollo. No debería existir discusión alguna en este punto. Pero tenemos que discutir qué tipo de valor habría que asignar a ese ser en el duro caso de tener que valorar recíprocamente los bienes en conflicto»[5].

Incluso en el momento en que la réplica o «gemelización» es

aún posible, tenemos ante nosotros una vida verdaderamente humana con un maravilloso programa de desarrollo verdaderamente autónomo que dirige nuestra atención hacia la presencia del Creador divino y su designio. Debemos distinguir tres cuestiones diversas: (1) ¿Es moralmente cierto que no nos encontramos frente a una persona humana en cuanto tal? (2) ¿O estamos moralmente ciertos de que lo que es autotrascendencia ha entrado en lo que llamamos persona humana? (3) ¿O existe la duda en el sentido estricto?

Ante todo, tenemos que decir que estos tres interrogantes tienen seguidores entre personas honestas e inteligentes. Si una persona tiene la fuerte y sincera convicción de que ahí no se ha alcanzado aún el nivel de vida humana que nos da derecho a hablar de persona humana, la interrupción del maravilloso proceso de la vida será un grave problema moral, pero no se podrá hablar de aborto en el mismo sentido ético que cuando se tiene la certeza moral de destruir la vida de una persona humana o, al menos, de un ser humano que, de acuerdo con la duda estricta, podría ser una persona humana.

3. *La corteza cerebral y la hominización*

Los nuevos planteamientos sobre la «muerte» del cerebro como terminación de la historia de una vida humana, introduce esta teoría del comienzo de la personalidad o comienzo del principio inmortal de la vida humana. ¿Es el desarrollo de la corteza cerebral típicamente humana el fenómeno decisivo en la ontogénesis de la persona humana[6]?

La estructura básica de la corteza cerebral humana está ya trazada entre el vigésimo y vigésimo quinto día; en todo caso, después del cuadragésimo día de desarrollo normal. Cuando la diversificación comienza alrededor del decimocuarto día después de la fertilización, se desarrolla casi inmediatamente o muy pronto la célula que tiene la potencialidad de desarrollarse en corteza cerebral. En la octava semana después de la fertilización, puede detectarse actividad cerebral eléctrica. En la duodécima semana, la estructura cerebral está más o menos completa.

¿Podemos afirmar que, después del decimoquinto o vigesimoquinto día, en todo caso después del cuadragésimo, no se producen

más saltos cualitativos sino únicamente un desarrollo cuantitativo de la ya existente estructura de la corteza cerebral?

Pienso que goza de alta probabilidad la opinión que presento a continuación. Si, alrededor del decimoquinto día o algunos más tarde, condiciones desfavorables bloquean el desarrollo de la corteza cerebral, dando como resultado un embrión anencefálico o feto, tenemos algo equivalente a la muerte cerebral (en el sentido de muerte del cerebro superior). Normalmente, el organismo materno expulsa espontáneamente tal embrión.

El salto cualitativo que se produce cuando, después del decimocuarto día, el embrión desarrolla el perfil de la corteza cerebral no es comparable, sencillamente, con la filogénesis. Éste es un extraordinario e inesperado salto de la historia animal a la historia humana; salto que ha sido preparado por un largo proceso de evolución y, por supuesto, guiado por Dios. En la ontogénesis del embrión o feto, con el desarrollo de la corteza cerebral típicamente humana, se da, indudablemente, una autotrascendencia estupenda, un salto admirable. Pero cada blastocito contiene dentro de sí la tendencia innata que triunfa siempre que no existen condiciones desfavorables específicas, tales como ambiente materno envenenado por el tabaco o las drogas.

Aunque somos plenamente conscientes de la gran diferencia existente entre la filogénesis y la ontogénesis, tal como se describió anteriormente, continúa siendo verdad que la conciencia humana —que distingue entre humanidad y animalidad— tiene un sustrato indispensable en la corteza cerebral. Sin él, resulta totalmente inconcebible cualquier manifestación de atributos personales específicamente humanos [7].

No obstante la gran diferencia existente entre la filogénesis y la ontogénesis, existe la posibilidad de aventurar la siguiente teoría, aunque deberá estar acompañada de una gran cautela: «El alma espiritual comienza a existir en una fase tardía del desarrollo embrionario. Esto significa que, entre la fertilización del huevo y el desarrollo del organismo con un principio de vida espiritual, se dan determinadas fases biológicas que no pueden ser llamadas hombre» [8]. Con todo, yo no me atrevería a afirmar la siguiente aseveración del mismo autor: «Entonces podemos decir realmente que tal ontogénesis no corresponde a la filogénesis humana. En ambos casos, un organismo que no es aún humano tiende hacia un mayor grado de complejidad y a una condición en la que la existencia del alma espiritual encuentra su sustrato biológico» [9].

Me parece que, en el caso de la ontogénesis, tenemos que afirmar la existencia de un organismo humano incluso antes del desarrollo de la corteza cerebral. Y esto, aunque tengamos que añadir inmediatamente que, aun siendo ser humano, no puede recibir aún el nombre de sustrato biológico del principio de vida espiritual.

Se me permitirá que presente mi opinión, no definitiva, a este respecto. La expresaría de la manera siguiente: la teoría de la hominización como esencialmente dependiente del desarrollo de la corteza cerebral no me da una certeza moral de que no nos hallamos aún ante una persona humana. Al menos, no ofrece fundamento alguno para privar al embrión de los derechos humanos básicos, el derecho a la vida y a ser protegido.

4. *Distinción entre «vida humana» y «vida humanizada»*

Un grupo de científicos y de teólogos católicos y protestantes franceses ha sugerido que el feto es biológicamente «vida humana» mientras no es aceptado por la madre. En tal situación, no puede hablarse de «vida humanizada» y, por consiguiente, carece de la cualidad de derecho de una persona humana [10].

Aunque considero la no aceptación o rechazo de una vida humana como el acto más devastador y deshumanizador de cuantos pueda imaginarse, no estaría, sin embargo, dispuesto a afirmar que el acto de deshumanización despoja a la vida humana de toda su dignidad y de su calidad como persona humana. Los mencionados autores pretenden afirmar que el aborto no tiene la malicia del homicidio porque el rechazo o no aceptación del feto precede al aborto. Arguyen desde el personalismo yo - tú. Pero, en mi opinión, se trata de algo absolutamente inaceptable. La vida humana que es llamada al ser por Dios es llamada tú por el yo divino. Y si me niego a reconocer este ser que es llamado por Dios con un nombre único, rechazo prácticamente el tú divino que nos confiere toda la calidad de nosotros, tú, yo.

El comienzo de la vida humana continúa siendo un misterio. Y todo el conocimiento científico de que disponemos no rebaja lo más mínimo su carácter de misterio que nos obliga a centrar nuestra atención en Dios. La alianza que Dios pactó con la humanidad nos llama a la mutua aceptación y corresponsabilidad.

C) La transmisión de la vida

Una de las maneras más grandiosas de celebrar con agradecimiento el don de la vida es la transmisión generosa y responsable de ella, la amorosa aceptación de esta vida.

La generatividad caracteriza la altamente desarrollada vida de personas que han encontrado su identidad, su madurez y capacidad para la intimidad. Esto no quiere decir que cada persona humana tenga la vocación de transmitir la vida física. Con todo, significa que todos nosotros compartimos, según nuestros carismas particulares, la tarea solidaria de cuidar de las generaciones futuras. Todos nosotros podemos hacer una inversión de amor y justicia, de libertad y fidelidad creadoras, que cree un entorno humano en el que sea posible la paternidad responsable.

La transmisión de la vida humana fue siempre una de las tareas más nobles, más arduas y, al mismo tiempo, más gratificantes en el marco de las responsabilidades morales fundamentales. Sin embargo, presenta nuevas dimensiones y problemas en el mundo actual.

En el volumen II [11] hemos tratado las cuestiones básicas de la paternidad responsable a la luz del amor conyugal y de la fidelidad a la alianza. No estará de más recordar algunas de las verdades fundamentales tocadas allí: la generatividad saludable y plenamente humana se expresa en la transmisión de la vida en el contexto de la fidelidad a la alianza. El acto conyugal mismo no se encuentra en el plano plenamente humano y responsable si los esposos excluyen arbitrariamente la transmisión de la vida. Con todo, la responsabilidad y el amor genuinamente conyugal pueden llevar a los esposos a expresar su plena unión conyugal en modos que no pretenden transmitir la vida. Con todo, los métodos tienen que respetar siempre la salud y dignidad personal de los socios en las mutuas relaciones saludables.

Aquí vamos a centrarnos en algunos problemas directamente relacionados con la medicina y con la ética social.

1. *La transmisión de vida sana*

El rápido desarrollo del conocimiento genético plantea nuevos problemas de responsabilidad moral en la transmisión de la vida [12].

El tema de lo eugenésico fue suscitado desgarradoramente por Hitler, quien, sobre la base de conocimientos sumamente imperfectos y al arbitrio de criterios subjetivos, recortó la libertad de los esposos para transmitir la vida. Debemos trazar una distinción entre la cuestión eugenésica referida a la raza o especie humana y el problema genético que afecta primeramente a la felicidad de la familia, concretamente a la salud transmitida a los hijos.

No nos cansaremos de poner el acento en la responsable transmisión de la vida y en la necesidad de no limitar indebidamente la libertad en esta intimísima esfera de la vida. Pero la carga creciente ocasionada por los genes defectuosos es un tema que concierne tanto a los individuos como a la entera sociedad humana.

El conocimiento genético del que disponemos actualmente, y que crece constantemente, debería formar parte de la educación de las jóvenes generaciones y de todos aquellos en edad de generar. La situación genética es una dimensión que debe considerarse seriamente en la elección del consorte y, posteriormente, en la decisión de transmitir o no transmitir la vida dentro del matrimonio.

Estudios genéticos reconocen actualmente alrededor de 800 trastornos heredados de los que padecen los heterocigotos. Heterocigotos son individuos que llevan un par de genes diferentes, formados por la unión de gametos diversos, de los cuales uno sólo está afectado por información genética desfavorable. Homocigotos son aquellos cigotos formados por la unión de gametos que tienen la misma información genética desfavorable. Los individuos pueden ser homocigos para un gene par y heterocigos para otro.

Una de las formas más frecuentes y devastadoras de heterocigotis es el corea de Huntington. Una vez transmitido, este tipo de dolencia es siempre dominante, nunca recesivo. No importa con quién se case el portador de este trastorno genético. Sólo puede evitarse la transmisión renunciando al matrimonio o a la procreación dentro del matrimonio y recurriendo a la adopción de niños — siempre digna de encomio — o a una cuestionable inseminación artificial con el esperma de un donante sano (si el portador de la enfermedad es el matido).

Situación diferente es la que se produce cuando el trastorno genético es recesivo en los heterocigotos y activo únicamente en los homocigotos. Actualmente, la ciencia genética conoce alrededor de seiscientos a setecientos trastornos que tienen presencia recesiva autosomal. Autosomal significa relativo a uno de los 22 cro-

mosomas no relacionados con la determinación del sexo. Se produce transmisión de la vida con el riesgo de sufrimiento activo únicamente cuando el progenitor es homocigoto o heterocigoto que tiene un consorte también heterocigo en el mismo respecto. El heterocigoto de este tipo no tiene razón alguna para renunciar al matrimonio o a la transmisión de la vida si él o ella escogen un consorte que no sea portador de la misma malformación genética recesiva autosomal.

En la genética humana se han verificado unos 120 trastornos genéticos que afectan al cromosoma del sexo. En casi todos los casos el trastorno está relacionado con el cromosoma X. Dado que la hembra tiene dos cromosomas en forma de X y, normalmente, sólo uno está afectado, ella es portadora únicamente de una malformación genética recesiva, aunque tiene un 50 % de riesgo de tener un hijo afectado por una forma dominante de trastorno genético. En estos casos no puede resolverse el problema mediante la elección de la esposa.

Según las diversas estimaciones, el promedio de personas es portador de un número de genes desfavorables que varía entre 5 y 8. En la mayoría de los casos, no afectarán a sus hijos en forma de trastorno genético a no ser que la esposa sea portadora de los mismos genes desfavorables. Añadamos que la inmensa mayoría de los defectos genéticos conocidos hasta el presente no ocasiona pesos insoportables para las personas afectadas.

Tanto a la hora de elegir consorte como en la decisión concreta relacionada con la transmisión o no transmisión de la vida, el aspecto genético es solamente uno entre otros muchos a tener en cuenta. Esposos con considerable riesgo genético pero de altas cualidades humanas y descollante capacidad pedagógica pueden actuar de forma más responsable en la transmitión de la vida que otros, libres de problemas genéticos pero menos cualificados para ofrecer a sus hijos un entorno humano dignificador y una experiencia de amor genuino.

La sociedad hace frente a su responsabilidad, ante todo, ofreciendo información genética equilibrada y elevando el nivel de conciencia. Con todo, una de sus primeras responsabilidades es cuidar del entorno y condición de vida que reduzca el peligro de nuevas mutaciones [13]. Parece que, en la situación actual, existen tantas personas afectadas por nuevas mutaciones genéticas como por padres portadores de un trastorno genético sea en forma recesiva o dominante.

2. *Responsabilidad de la salud del feto y del niño*

Tanto la Iglesia como la sociedad tienen la grave obligación de educar a las personas en un más profundo sentido de la responsabilidad de la salud del feto. Con frecuencia, se encuentra gravemente amenazado por el abuso materno de alcohol, drogas, tabaco... Niños muy pequeños expuestos constantemente al humo del tabaco pueden sufrir durante toda su vida. Una conducta irresponsable frente a la madre pregnante y hacia los padres en general tendrá consecuencias negativas para la salud, tanto mental como física, de los niños.

3. *Problemas demográficos*

En el mundo actual, los problemas de población constituyen uno de los temas más candentes de la ética social [14] y pueden afectar profundamente todas las relaciones humanas. No se trata únicamente de un problema de población; existen muchos problemas en el seno de esa denominación. Por un lado, nos encontramos con un desproporcionado crecimiento de la población, que amenaza con el peligro de una excesiva población en algunas áreas del mundo. Por otra parte, asistimos a un drástico decrecimiento de la población, por ejemplo, tanto en Alemania del Este como en la República Federal de Alemania y en otros países europeos; y, tal vez, dentro de poco, en Norteamérica.

Un rápido decrecimiento en el plazo de una generación puede traer consigo una inmigración gigantesca, una entrada de trabajadores huéspedes (migrantes, inmigrantes) con grave peligro de desarraigo para ellos y para sus familias.

Un incremento de la población excesivamente rápido no sólo ocasiona dificultades de educación y nutrición, sino, de manera especial, el peligro del desempleo, puesto que no es nada fácil crear millones de nuevos puestos de trabajo en un corto espacio de tiempo. La absoluta superpoblación en una determinada área geográfica puede ser fuente no sólo de enormes riesgos para la ecosfe-

ra, sino también de arriesgadas tensiones y conflictos sociales. Incluso puede azuzar el peligro de guerra. Existen problemas, también, relacionados con la polución del aire y contaminación del agua; podría darse, incluso, escasez de agua potable.

Con A.J. Dyck quiero hacer una afirmación preliminar: «Ni la pericia ética ni la ciencia social son suficientes por sí solas para trazar el curso más aconsejable en el tema de la política demográfica» [15].

Los problemas demográficos y la planificación familiar están relacionados íntimamente entre sí. Sin embargo, la tendencia demográfica trasciende la responsabilidad de la familia concreta. Debería convenirse en que la responsable transmisión de la vida y la educación adecuada en el plano familiar evitaría muchos aspectos de los problemas de población. Los padres que educan bien a sus hijos como personas y como ciudadanos de la sociedad humana no ocasionan problemas graves. Recordemos que la mayoría de los problemas y dificultades son ocasionados por el número de personas irresponsables e inmaduras, no por el número de habitantes. Si, mediante la procreación y educación, las personas buenas y sabias «llenan la tierra», habrá suficiente sabiduría para resolver la mayoría de los problemas que se presenten. No obstante, la ética social tiene que ser realista. Las decisiones relacionadas con la transmisión de la vida no son únicamente de signo racional o ético; dependen de muchas condiciones sociales y culturales.

En muchas áreas de nuestro mundo actual se necesita una política que influya en el número de la población y se requieren unas medidas que traten de dar respuesta a los problemas ocasionados ya por la población. La primera trata de influir en el crecimiento o decrecimiento de la población, mientras que las medidas aconsejadas tratan de responder a las necesidades sociales ocasionadas por la actual tendencia demográfica.

Las diversas posturas tomadas frente al problema del rápido crecimiento de la población y de una eventual superpoblación revelan sistemas de valor marcadamente diversos, capaces de producir un fuerte y duradero impacto en la totalidad de la fábrica social de la humanidad.

La *crisis ambiental* tiende a dramatizar la crisis de alimentos, el agotamiento de los recursos básicos de la tierra, la depredación, la polución, la degradación ambiental. Convencidos de que el tema del crecimiento de la población es un asunto de vida o muerte de

la humanidad si continúa incrementándose, echan mano de los medios más drásticos de manipulación y coerción permisibles o reprobables. Sus escritos encierran enormes exageraciones y presupuestos que no han sido probados, por ejemplo, respecto a la crisis de alimentos [16]. Parece que, para muchos de ellos, la mera supervivencia biológica de la humanidad, incluso la de todas las especies de animales y el espacio para la vida salvaje es más importante que la supervivencia de la dignidad y libertad humanas. Entre tanto, se ha probado que sus predicciones relacionadas con la drástica crisis de alimentos carece de fundamento científico. Algunos científicos han llegado a pensar que sería técnicamente posible alimentar a una población diez veces superior a la actual [17]. De todos modos, no puede negarse que un ilimitado crecimiento de la población podría ocasionar una crisis ecológica de dimensiones y consecuencias insospechables (cf. capítulo V de este volumen).

En los momentos presentes, no es el incremento de la población, sino el derroche incontenido y tremendo de nuestra opulenta sociedad occidental la causa de serios problemas en la salud, en el medio ambiente y en la conservación de los indispensables y no renovables recursos de nuestro planeta. Muchos de los que se dedican a los temas de medio ambiente parecen presuponer, como postulado básico, que este derroche puede y debe continuar. Al menos, parecen incapaces de concebir la idea de un cambio cultural radical.

Los *planificadores familiares* de las asociaciones de planificación de la paternidad, tanto en Estados Unidos de América como en Europa occidental, piensan que el medio principal, si no único, para resolver el problema del desproporcionado crecimiento de la población debería consistir en la distribución de anticonceptivos, informar acerca de su utilización y el acceso al aborto, al que consideran como medio normal para controlar la población. Insisten unilateralmente en una visión individualista de la libertad, especialmente la libertad para el consumo ilimitado. El aborto y el intrusismo en la intimidad de la vida familiar les parece un mal menor que cualquier constreñimiento de las actitudes consumistas. Además, no ven cómo la fertilidad humana está relacionada con todas las condiciones sociales, incluidos los sistemas de valor básicos y las convicciones religiosas.

Existe un tercer grupo al que podríamos denominar *distribuidores del desarrollo*. Entre estos se encuentran autoridades de la

Iglesia católica, marxistas y otros muchos. Todos ellos están convencidos de que determinados tipos de mejora en las condiciones socioeconómicas pueden llevar a una más baja tasa de natalidad. El plan mundial de acción, aceptado por la conferencia sobre la población, celebrada en Bucarest en 1974, sigue esta teoría. Las principales perspectivas y recomendaciones son: lucha contra el analfabetismo, educación en nutrición, especialmente a las mujeres, buenos servicios sanitarios para todos, incluyendo una libre instrucción sobre el control de la concepción, igualdad para las mujeres en educación y oportunidades de trabajo, intenso desarrollo del trabajo, especialmente en el sector agrícola, seguridad social para los mayores y una distribución más equitativa de la riqueza. Sólo podrán armonizarse los intereses de individuos y familias, por una parte, y las necesidades de las sociedades cuando exista un razonable grado de justicia social, educación general y condiciones favorables para el crecimiento de la corresponsabilidad.

4. *Esterilización*

Esterilidad es la incapacidad de transmitir la vida. La infertilidad no excluye necesariamente la capacidad de concebir, pero incluye la incapacidad de dar a luz. La esterilización lleva a la esterilidad, pero puede tener diversos significados según las diferentes situaciones y finalidades [18]. La función de la teología moral en este campo se limita a ofrecer criterios adecuados para el discernimiento.

Médicamente, puede realizarse la esterilización por medio de la vasectomía, que consiste en una intervención quirúrgica menor sin grandes riesgos. Puede realizarse también mediante ligadura tubárica, que requiere hospitalización y puede encerrar algún peligro. La histerectomía no puede ser considerada propiamente como un procedimiento médico para obtener la esterilización. Se realiza por otros motivos, aunque lleva a la esterilización. A pesar de que, en el caso de la vasectomía y ligadura tubárica, puede reconectarse los órganos interrumpidos, en la mayoría de los casos, la persona quedará prácticamente estéril. De suyo, la esterilización no tiene influencia negativa en las relaciones sexuales ni en la persona, pero la esterilización realizada por imposición tendrá una secuela de ansiedades, de frustraciones, *distress*... y tendrán una

influencia fuertemente negativa en la expresión de la sexualidad. Puede, incluso, llegar a poner en peligro la salud mental.

La esterilización difiere notablemente de la castración. Ésta priva al cuerpo de importantes hormonas sexuales. Si se lleva a cabo durante la pubertad o con anterioridad a ella, puede frenar el desarrollo y maduración de la personalidad en gran medida. La castración de una mujer adulta (ovariectomía) llevará a una menopausia precoz. La castración altera profundamente el comportamiento sexual de una persona, especialmente del varón.

En Italia se practicó la castración de niños jóvenes para preservar sus voces de manera que pudieran cantar en el coro. Y se practicó durante siglos con la aprobación de la autoridad eclesiástica a pesar de que fue impugnada constantemente por algunos teólogos moralistas, cuya crítica produjo, finalmente, un cambio de actitud y de la doctrina oficial. Se sigue discutiendo aún el derecho del Estado a imponer la castración como castigo por crímenes sexuales, especialmente para proteger a otros y ayudar al criminal a superar sus peligrosas tendencias.

La cuestión de la esterilización es un tema urgente en la ética médica y social de nuestros días.

a) Esterilización directa e indirecta

La distinción entre esterilización directa e indirecta ha jugado un papel importante en la historia reciente de la teología moral. En ella se pone de manifiesto un choque entre dos mentalidades y dos maneras de concebir el mundo.

Para las personas preocupadas únicamente por el control fácil, sólo una acción que trata directamente con un órgano sexual enfermo es considerada como esterilización indirecta y lícita. Cualquier intervención médica que tenga una finalidad terapéutica o de otro tipo es considerada como esterilización directa incluso si la esterilidad no es la intención directa o el objetivo interno de la acción [19]. Sin embargo, para la mayoría de los teólogos morales actuales, lo realmente importante para valorar moralmente la intervención es la intención directa y el significado interno. El interrogante decisivo podría expresarse en los siguientes términos: ¿se trata de una destrucción arbitraria de la fertilidad cuando se busca directamente la esterilidad? Si la respuesta es afirmativa, la

intervención es moralmente inaceptable. No sólo cuenta la intención personal, sino también la finalidad de la acción en cuanto tal. La tradicional distinción entre directo e indirecto no es suficiente para un discernimiento cabal.

b) Actitud «anti-baby»

Existen personas que buscan la esterilización porque rechazan radicalmente su vocación de paternidad. Para ellos, el éxito material, una vida confortable o un perro de elevado coste es más importante que tener un hijo. Se esterilizaron a sí mismos espiritual y psicológicamente antes de practicar la esterilización médica. En estos casos, el mal radica verdaderamente no tanto en la esterilización en sí, sino en la actitud básica de las personas afectadas. Discutir con ellos el mal moral de la esterilización directa sería perder el tiempo. Pero el consejero o médico al que ellos acuden debería advertirles que, tal vez, un día cambien su sistema de valores y se conviertan al gran don de la vida. En tal caso, lamentarían haber practicado la esterilización física. Pero el médico puede pensar también que el afianzamiento de la actitud *anti-baby* mediante la esterilización es un mal menor que el aborto.

c) Esterilización a causa de la intemperancia

En Norteamérica puede encontrarse varones que llevan un anillo roto como símbolo de haberse sometido a una vasectomía. Es un mensaje que dice a las mujeres: «Conmigo no corres peligro.» Estos varones hacen declaración pública de que son consumidores de sexo y nada más.

Este tipo de esterilización es verdaderamente un mal moral. Pero el subyacente desorden de personas que no desean trascender el nivel de consumo y han reducido las relaciones sexuales a este bajo estrato es fuente de otros muchos males, aparte de la esterilización arbitraria. El médico no debería mostrarse dispuesto a colaborar en tales casos. Efectivamente, nada tienen que ver con la terapia. Por el contrario, se trata de una acción que simboliza la degradación de la vida humana.

d) Esterilización y paternidad responsable [20]

El pretender la esterilización como medio radical de contracepción es una decisión irresponsable de un esposo o de la pareja que, basándose en motivos insuficientes o equivocados, no desea tener más hijos. Si la decisión de no desear más hijos es el producto del egoísmo o de otras actitudes equivocadas, todos los medios empleados para el control de la natalidad, incluida la continencia parcial o total, están contaminados por el desorden moral en la decisión fundamental de no querer más hijos. Normalmente, los esposos no deberían decidir de una vez por todas el número de hijos que desean. Por el contrario, deberían mantenerse abiertos a sucesivas reconsideraciones del tema delante de Dios, en consonancia con las circunstancias concretas. La esterilización, dado que es más o menos irreversible, hace totalmente imposible esta nueva reconsideración.

No obstante, podría suceder que los esposos tuvieran razones convincentes para no tener más hijos y que hubieran tomado la decisión con sinceridad de conciencia. Con todo, incluso en este caso, la decisión de someterse a la esterilización puede ser moralmente equivocada. Puede ser la expresión de una actitud irreflexiva que da por sentado que las soluciones técnicas son siempre las mejores. Tal decisión puede significar la carencia de esfuerzo para resolver sus problemas por medios menos drásticos.

Pero pensemos también en esposos que han resuelto adecuadamente la cuestión básica de la transmisión responsable de la vida y han llegado a la convicción clara de que, en su situación, una nueva pregnancia debe quedar excluida de forma definitiva. Pensemos en los esposos que saben perfectamente que el amor es la respuesta y aceptan la abstinencia periódica o total cuando el amor lo requiere. La salud del matrimonio, las relaciones saludables entre los esposos, la armonía en la familia, tan imprescindible para la adecuada educación de los hijos ya engendrados, la liberación de los esposos, principalmente de la mujer, de peligrosas angustias, los peligros que implican otros métodos a la hora de llevar a la práctica la decisión convencida de no tener más hijos... son otros tantos puntos para tener en cuenta cuando se trata de ayudar a los esposos a discernir el significado moral de la esterilización.

e) Esterilización terapéutica

Hemos visto anteriormente que reducir todo el problema a una simple distinción entre esterilización directa e indirecta no nos lleva a ninguna parte ni encierra credibilidad para el mundo actual. Tendríamos que considerar el significado de la esterilización terapéutica en sus diversas dimensiones. Y nos encontramos aquí con dos conceptos de persona y medicina.

Para algunos, la esterilización es terapéutica únicamente si es una terapia que se relacione sólo con un órgano sexual enfermo. A pesar de la realidad de la psicoterapia como pieza importante en el mundo de la medicina de nuestros días, esas personas limitarían la curación a los órganos. Tal manera de pensar lleva a soluciones equivocadas y miopes en el caso de la esterilización, pero su verdadero peligro radica en que revela una imagen equivocada del hombre y de Dios. Dios no cuida únicamente de la salud de los órganos concretos, sino que desea la salud de la totalidad de la persona y de las relaciones interpersonales.

Un caso frecuente puede ayudar a ilustrar el problema. Una esposa que ha padecido psicosis de pregnancia durante uno o más embarazos es incapaz de relacionarse con su esposo en la vida diaria y, al estar constantemente obsesionada por el temor de otra pregnancia, es absolutamente incapaz de practicar unas relaciones maritales normales. El psicoterapeuta está convencido de que, practicada la esterilización, la psicoterapia podría restaurar las relaciones normales dentro del matrimonio y piensa que esta esposa podría actuar de nuevo como educadora de sus hijos y llevar una vida matrimonial normal con su marido. Todo esfuerzo para condenar este tipo de acción citando documentos de la Iglesia no sólo pone de manifiesto una falta de discernimiento, sino que puede desacreditar el magisterio de la Iglesia.

En una visión global de la persona humana y de la salud y sanidad, difícilmente podría existir duda alguna acerca de la valoración positiva de tal intervención sanante. Pero existe otra concepción empeñada en afirmar que no pueden aplicarse aquí los principios morales normales porque los órganos sexuales no pertenecen al individuo sino a la especie. ¡Ridícula mistificación! No nos encontramos frente a una especie abstracta, sino con la familia humana que se preocupa más de la salud de la persona que de preservar la fertilidad física cuando la transmisión de la vida sería completamente irresponsable. Cuando es patente la necesidad de que los esposos sean estériles y cuando la esterilización tiene un sentido terapéutico dentro de la visión global de la persona humana, de la salud y la sanidad, el camino estaría expedito para la actuación médica [21].

f) Contra la esterilización eugenética y genética coactiva [22]

Las autoridades de la Iglesia católica protestaron vigorosamente contra los intentos de Hitler y de otros gobernantes para implantar la esterilización por motivos eugenéticos o con miras a lograr una «raza más sana». Naturalmente, era absolutamente necesario y urgente protestar contra una concepción de la salud completamente equivocada que contradice las relaciones saludables y las libertades básicas. Personas con elevadas cualidades humanas y con la capacidad de transmitirlas a sus hijos fueron esterilizadas por ser miopes o padecer otros defectos físicos relativamente poco importantes en sus códigos genéticos. Incluso actualmente, existe una fuerte tendencia, especialmente en los Estados Unidos de América, a opinar a favor de la esterilización obligatoria de los retrasados mentales. Pero el retraso y el cociente intelectual son medidos por los baremos de una sociedad orientada hacia el éxito [23] y no por los baremos verdaderamente humanos de la capacidad para amar y ser amado.

Cuestión moral absolutamente diferente es la absolutamente libre decisión de someterse a la esterilización a causa de una herencia genética que, en la sincera conciencia de los esposos, les prohíbe la transmisión de la vida. Quien conozca la angustia de los padres que tienen ya un hijo marcadamente deficiente y son plenamente conscientes del alto riesgo que existe en el caso de otro vástago, estará de acuerdo en que la esterilización puede ser considerada como intervención verdaderamente terapéutica en bastantes casos. Puede liberar a los esposos de una angustia que los trastorna profundamente y hacerles capaces de llevar una vida pacífica y genuinamente conyugal.

Pero nadie debería intentar llevar a esposos llenos de amor a tomar una decisión angustiosa cuando se trata de un retraso moderado [24]. Podrían ser perfectamente capaces de llevar una vida

conyugal sana y criar a sus hijos en la senda del amor. Y los progenitores no deberían consentir que sus hijas se sometieran a la esterilización a causa de un C.I. relativamente bajo. Por el contrario, habría que hacer todo lo posible para ayudar a estas personas a alcanzar un nivel más alto de madurez verdaderamente humana.

g) Esterilización para el control de la población

Algunas naciones superpobladas han comenzado ya a inducir a los esposos a someterse voluntariamente a la esterilización después del segundo o del tercer hijo. Tal persuasión puede lograrse en forma de manipulación psicológica con refuerzos positivos o negativos e incluso con la coacción. Aunque debemos tener plena y profunda conciencia de la complejidad y gravedad de la situación, jamás podremos aprobar este planteamiento que priva a la persona de su libertad en la esfera más íntima de su vida. Tales posiciones dañan a la sociedad misma, ya que ésta necesita la libertad, y no puede vivir sin los hijos de aquellas familias que pueden criar y educar, incluso, un número mayor de hijos para un alto nivel de corresponsabilidad creadora.

Por supuesto que limitarnos a protestar o a emitir un juicio moral sobre estas leyes o prácticas no es suficiente para cumplir con nuestra obligación cristiana. Como cristianos, estamos obligados a participar activa y creativamente en la búsqueda de soluciones a los problemas de población. No podemos limitarnos a emitir prohibiciones. A pesar de que muchos de nosotros no podemos mostrarnos conformes con la esterilización libremente aceptada como medio para aliviar los problemas de una situación grave derivada de la población excesiva, tendremos que distinguir claramente entre la decisión libre y consciente de las personas que están convencidas de poder aceptar la esterilización y, por el lado opuesto, la gran injusticia de la esterilización impuesta. De seguro que la promoción de complejos de culpabilidad en personas que ceden a las presiones y a la coacción no es un buen servicio a la libertad e integridad.

h) Cooperación con la esterilización en hospitales católicos

Algunos católicos piensan que, a la vista de la tendencia peligrosa hacia la esterilización inmoral, los hospitales católicos deberían negarse a cualquier forma de esterilización cuando no se trata de un órgano sexual trastornado, como se niegan a cualquier tipo de aborto directo. Pienso que deberíamos ofrecer al mundo un testimonio más convincente discerniendo juiciosamente entre formas de esterilización moralmente aceptables e inaceptables. Pero mientras se mantenga, en el plano oficial, el acuerdo de considerar la esterilización terapéutica como sinónimo de tratamiento de órgano trastornado, los hospitales católicos pueden seguir una política basada en el discernimiento entre formas de cooperación moralmente aceptables e inaceptables en casos de esterilización que no pueden ser aprobados de acuerdo con el concepto estricto de terapia.

Por supuesto, no se debería cooperar con tendencia de esterilización claramente inmorales. Un hospital católico no puede cooperar con el principio de esterilización voluntaria. Podría, en mi opinión debería, existir, no obstante, una autorización para que la administración de los hospitales católicos cooperara materialmente en aquellas formas de esterilización que, a juicio de muchos moralistas católicos y de casi todos los éticos protestantes, son terapéuticas en el sentido más amplio y global del término.

No existe similitud alguna entre la cooperación con el aborto o con la esterilización. «Dado que los bienes y males en juego son diferentes, en mi opinión puede permitirse cooperar con la esterilización, pero debe rechazarse resueltamente el aborto» [25]. La cooperación juiciosa en casos de esterilización disputados en el seno de la comunidad cristiana puede ser un signo de tolerancia, incluso necesaria en zonas donde sólo existe un hospital católico para atender a las necesidades de toda la comunidad.

5. *Intervención artificial en la reproducción humana*

Una era tecnocrática acuñó la expresión «reproducción humana». El mismo espíritu puede desorientar a la humanidad para que permita la intervención artificial en el proceso de la transmisión de la vida, de manera que se degraden la vida y las relaciones hu-

manas. Lo artificial, en cuanto tal, no se opone a la vida, pero sí el espíritu tecnocrático que desfigura valores fundamentales.

El ser humano puede ser manipulado completamente en su ontogénesis desde la fertilización hasta el nacimiento. Podría pensarse en diversas formas de proceder. Algunas de ellas están ya al alcance de la mano: la inseminación artificial e injerto de huevos, fertilización *in vitro* (en el tubo de ensayo), el crecimiento de embriones prematuros en el laboratorio, el cambio de núcleo en el huevo, desarrollo de huevos no fertilizados (partenogénesis)[26].

a) Inseminación homóloga y venta de esperma

En 1949, Pío XII declaró moralmente ilícita la inseminación artificial tanto con esperma del esposo (AIH) como con esperma de un donante anónimo (AID). Pero dejó la puerta abierta a un tipo, no especificado, de «inseminación asistida»[27]. Pasadas tres décadas de discusión, George Lobo obtiene amplio consenso cuando afirma: «Parece que, en el estado actual de la cuestión, una pareja que desee ardientemente un hijo y considere sinceramente como insatisfactorio el procedimiento de la inseminación asistida, no actuaría equivocadamente si recurriera a AIH»[28].

Situación completamente distinta la de la venta de esperma a través de un banco de esperma para inseminación artificial utilizando el esperma de un vendedor desconocido. Incluso un militante a favor de este procedimiento admite que «el AID encuentra limitada aceptación social y es útil únicamente en trastornos raros»[29]. Es un procedimiento moralmente inaceptable no sólo por el anónimo parentesco y peligro de endogamia, sino porque separa completamente los objetivos unitivo y procreador de la sexualidad.

AID comporta serios peligros de desórdenes en las relaciones básicas en diversos niveles. ¿Cómo reaccionaría un adolescente si se entera que su padre biológico es un vendedor de esperma que puede haber vendido su esperma a padres de muchos hijos de los que él nunca se sentirá responsable y a los que jamás dio nombre? En muchos casos, la mujer que recurre a este procedimiento manipula a su marido para obtener su consentimiento. Existe, además, el peligro nada despreciable de que la madre, consciente de que su esposo es un extraño respecto de este nuevo ser, desarrolle una actitud posesiva hacia «su» hijo. En la mayoría de los casos

en que se consultó, encontré dañadas las relaciones entre marido y mujer; o, al menos, una actitud en la esposa que no permitía concebir buenas esperanzas de que aquello resultara bien. Pero en un caso concreto, se trataba de un esposo que amaba verdaderamente y sugirió el AID a su esposa. Pero cuando ésta quedó embarazada desarrolló un profundo complejo de culpabilidad que no fue fácil de disipar.

Existen riesgos adicionales si la mujer es inseminada con semen congelado. «No puede decirse que se conozcan clara y completamente los riesgos que esto entraña»[30].

b) Fertilización «in vitro»: implicaciones morales

La significación moral de la fertilización *in vitro* puede ser muy diferente si se hace, en un caso, sencillamente, para investigar, con la intención de disponer del embrión o feto en un determinado estadio de experimentación o si se hace para asistir a esposos que desean hijos y con la intención de implantar el huevo fertilizado lo antes posible en el útero materno.

Según Overhage, investigadores rusos han sido capaces de mantener vivos unos 250 fetos durante dos meses. Uno fue mantenido vivo durante unos seis meses y llegó a pesar una libra[31]. El raciocinio de que pueden seguirse de ahí grandes esperanzas para la fetología y, por consiguiente, en favor de la vida humana, tal vez incline a los científicos a justificar estas experiencias que llevan a una desertización de la vida humana. Pienso que el daño causado al respeto a la vida humana no puede ser contrapesado con algunas esperanzas de terapia eficaz.

La fertilización *in vitro* con la intención de implantar el blastocito en el útero materno puede ser valorada igual que la inseminación artificial con semen del esposo o aquella otra en la que se ha utilizado semilla de un vendedor de esperma. Con todo, especialmente en la fase inicial de la experimetación, existen razones adicionales para una valoración un tanto restrictiva. Las posibilidades de que el huevo fertilizado sobreviva y alcance un desarrollo normal son aún reducidas y, hasta el presente, la cifra de éxitos es muy baja. Por lo que respecta al futuro, no me atrevería a aprobar los numerosos riesgos impuestos al futuro niño[32].

c) Terapia de los genes

La terapia de los genes es una modesta parte del campo de la nueva ingeniería biológica. Se diferencia de la eugenética tradicional, en la cual las enfermedades causadas genéticamente, se tratan sin corregir la íntima estructura celular que les causa. Así, por ejemplo, en la fenicetonuria, con una dieta aplicada a tiempo, se puede evitar una imbecilidad. La terapia de los genes pretende un ataque directo quirúrgico, por medios químicos o radiación, en los genes peligrosos con el fin de hacer reversible una mutación o eliminar informaciones erróneas en el DNA. Las posibilidades y perspectivas técnicas de la terapia de los genes difieren según sea la forma principal de los trastornos genéticos.

En principio, nada puede decirse contra la terapia de los genes. Y puede ser fuente de dicha para muchas generaciones. El riesgo implícito será juzgado, igual que en la medicina general, de acuerdo con las expectativas de resultados buenos y el riesgo proporcional de daño [33].

d) Ingeniería genética: ¿mejorar o cambiar la especie humana?

El maravilloso progreso realizado en el campo de la genética permite soñar y parece ofrecer ya ahora algunos planes realistas para moldear el código genético de manera que se logre mejorar algunas dimensiones del ser humano, tales como la memoria o la resistencia a algunas enfermedades. Dado que se trata de una mejoría que se inserta dentro de la especie humana y no pone en peligro las cualidades humanas más elevadas, juzgaremos los nuevos esfuerzos teniendo presente la proporción entre las ventajas que se espera obtener y los riesgos. En todo caso, debemos subrayar fuertemente la idea de que el individuo no puede ser reducido jamás a mero campo de experimentación para la mejora de la especie.

La valoración moral será completamente diferente si la intención apunta a cambiar la especie humana y a producir algunas combinaciones nuevas entre el código genético humano y otros. Nos encontramos aquí con unos límites jerárquicos que jamás deberían ser rebasados.

e) Reproducción asexual

En un momento en que no se había liberado aún por completo de su pasado maniqueo, Agustín se aventuró a decir que sería un gozo inefable el que los esposos pudieran tener hijos sin cohabitación sexual [34]. Por supuesto que no pudo prever que el hombre técnico del futuro podría intentar reproducir un ser humano de forma asexual [35].

En algunos animales, tales como ranas, conejos, pavos, puede realizarse la monogénesis (llamada también partenogénesis o ginogénesis) de manera natural. El famoso científico Pincus logró obtener, hace ya algún tiempo, conejos bien desarrollados y fértiles mediante diversas maniobras de estimulación del huevo.

Un procedimiento diferente recibe el nombre de *cloning* (reproducción asexual). Exige o implica la infusión de un núcleo con genoma diploide en el óvulo. Se extrae el núcleo de un huevo sin fecundar y se coloca en su lugar el núcleo de una célula asexual tomada de un organismo masculino o femenino. Esto es técnicamente posible con las ranas y tal vez llegue un día en que sea posible con los seres humanos.

Personalmente, espero que este tipo de reproducción asexual de seres humanos jamás llegue a convertirse en realidad. Dejando a un lado los evidentes riesgos que esto comportaría a nivel biológico, ocasionaría una grave injusticia a los que nacieran por medio de tal procedimiento. El ser humano tiene el derecho, dado por Dios, a sentirse enraizado, a ser parte de la historia humana en la que la vida se transmite juntamente con el amor de los padres. Los niños no se convertirían en copias o reproducción de sus padres. Una sociedad sin padres o sin madres dejaría de tener la rica humanidad y diversidad que el Creador trató de regalar a los hombres.

D) Aborto [36]

El problema moral del aborto ha existido a lo largo de la historia y entre casi todos los pueblos. Sin embargo, la moral pública y la legislación protegieron fuertemente la vida por nacer. En toda la tradición cristiana, la prohibición del aborto fue considerada como parte esencial del mandamiento: «¡No matarás!»

En la actualidad, nos encontramos en una situación nueva. No sólo se han desarrollado las técnicas del aborto hasta el punto de hacer extraordinariamente difícil el control público, sino que, además, la opinión pública ha cambiado fuertemente en este punto. Casi todos los países marxistas autorizan el aborto durante los tres primeros meses de embarazo. Los llamados países libres van aún más lejos, retiran casi por completo la protección a la vida por nacer y utilizan los impuestos públicos para cubrir los gastos del aborto.

1. *Problema moral y social*

A pesar de todos los esfuerzos de los partidarios del aborto para declarar el aborto tema de elección privada, se hace cada día más evidente que este tema pertenece más a la ética social que a la individual. No puede privatizarse la sexualidad y la vida humana. Una conciencia normal dice al individuo que no es suficiente distanciarse personalmente del aborto. Cada uno tenemos la responsabilidad de proteger toda vida humana y evitar, en la medida de lo posible, las causas que conducen al aborto. En consecuencia, estamos ante el ser o no ser de la sociedad y del Estado. ¿Qué sentido puede tener un Estado que declara el aborto asunto privado o lo afirma, incluso, como un derecho de los ciudadanos? ¿No es el primer deber de un Estado y de la sociedad proteger cualquier ser humano en sus derechos fundamentales a la vida, desarrollarla y, sobre todo, proteger a los más débiles?

La decisión individual de practicar el aborto en una situación compleja es un suceso trágico, pero convertir el aborto en parte de un plan fundamental y convertirlo en derecho garantizado de los ciudadanos, apoyado incluso por la profesión médica y por los impuestos públicos, cambia todas las relaciones humanas.

Lo primero a tener en cuenta es el cambio que se producirá en las relaciones entre los hombres y mujeres. La mujer se convertirá cada vez más en un objeto de explotación sexual. Un matrimonio en el que el aborto forma parte de los cálculos desde un principio no es, ciertamente, sacramento de salvación. Todas las expresiones sexuales entre marido y mujer, incluso toda su reciprocidad, quedarán marcadas por la decisión de «resolver» una pregnancia no planificada mediante el aborto. ¿Qué pensarán los adolescentes si

se enteran de que, también en su familia, el aborto es un medio para evitar los nacimientos? ¿Acaso no preguntarán a sus padres interiormente o con palabras explícitas?: «¿Por qué no practicásteis el aborto conmigo?» Cuando se practica el aborto de hijos no deseados, ¿no abortan los padres también el significado más profundo de la vida de sus hijos?

Además, nuestra relación con la profesión médica —o, al menos, con una subespecie de la profesión médica tan dispuesta a ganar dinero con el aborto como con cualquier otro «tratamiento»— cambiará por completo. Al menos debería reconocérsenos el derecho a saber qué médico pertenece a los abortistas y quién no. Finalmente, un Estado que se niega a proteger la vida aún no nacida e incluso nos pide unos impuestos para financiar el «derecho» al aborto ocasionará en nosotros una profunda desconfianza.

El aborto jamás puede caer en la esfera de lo exclusivamente privado [37]. Siempre hay, al menos, dos personas afectadas, además del feto: los dos que han transmitido la vida y deciden, solos o conjuntamente, poner fin a esa vida. El negar que tal decisión tiene una dimensión social es tanto como negar que la persona humana tiene una dimensión social innegable. Cuando la sexualidad y la responsabilidad de su utilización se convierten en tema de elección privada, la totalidad de la vida sexual entrará en un desorden profundo. Todo aquel que está dispuesto a poner fin a una vida como si se tratara de una mercancía, considera toda la vida humana como un mero producto.

Si un Estado declara que el aborto a petición es un derecho de sus ciudadanos, declara también que las irresponsables relaciones sexuales y la irresponsable transmisión de la vida son un derecho. Prácticamente está declarando el consumismo del sexo como norma social.

Sin embargo, todo lo que hemos dicho no debe llevar a un unilateral interés por las sanciones legales. No tiene ningún derecho a pedir sanciones punitivas contra mujeres que han abortado quien no se comporta de manera responsable en sus relaciones con el otro sexo y no está dispuesto a hacer todo lo posible para proteger la vida nacida o no. También resulta altamente dañoso que un Estado tenga derecho a decidir y aplicar sanciones legales si no cumple las exigencias mínimas de medidas sociales en favor de la mujer embarazada y del niño que va a nacer. Personalmente, me declaro partidario de sanciones legales, principalmente contra

aquellos que hacen dinero con los abortos a no ser que se trate de la intervención de un médico en una situación estrictamente terapéutica.

Con todo, hay mucho camino por recorrer. La obligación primera y más urgente de la sociedad consistirá en tomar medidas positivas para hacer desaparecer las causas principales que llevan al aborto: más ayuda y mayor apertura hacia las madres solteras, mejores condiciones de vida para las madres sin esposo, consultas fácilmente accesibles para quienes las necesitan, garantía de salarios adecuados para las dimensiones de la familia tipo en la mayoría de los países europeos, una más justa distribución de los impuestos de acuerdo con los gastos que supone una adecuada alimentación y educación de los hijos, la abolición del impuesto doble a los padres que no desean exponer a sus hijos a las escuelas estatales donde la religión y la ética son tabúes, una mejor educación sexual y otras muchas cosas [38].

Además, es obligación de la sociedad informar a las personas de que, junto al daño psicológico y moral que ocasiona a muchas personas la interrupción de la pregnancia, el aborto puede acarrear serias complicaciones. El aborto ocasiona mayores riesgos en el primer alumbramiento y otros diversos problemas en los nacimientos subsiguientes [39].

2. *Aborto espontáneo y no espontáneo*

Muchas mujeres sufren intensamente por la pérdida involuntaria del feto. La fetología tiene aún mucho camino por recorrer en la tarea de encontrar las causas principales del aborto espontáneo, especialmente en el primer embarazo. Y las parejas jóvenes deberían ser informadas adecuadamente acerca de las causas que son ya conocidas o caen bajo sospecha.

Una de las causas del aborto espontáneo puede ser el propio descuido de la mujer. Su negligencia puede nacer de un deseo más o menos inconsciente de librarse de un embarazo no planificado, tal vez bajo el impacto de un entorno hostil. La interrupción del embarazo puede ser ocasionada por el mal trato del esposo o de otros.

La actividad en favor de la vida debería cuidar, especialmente, de disminuir el estrés indebido para la mujer embarazada y garantizar amplio tiempo libre, vacación laboral, antes y después del nacimiento del niño. La legislación del Estado y la sensibilidad de todos los ciudadanos debería brillar más en esta área.

3. *Aborto selectivo*

Para algunos de nuestros contemporáneos, una actitud reflexiva respecto de la transmisión de la vida ha sido el camino que los llevó a una paternidad responsable marcada por un espíritu de madurez. Para otros, lamentablemente, el cálculo utilitarista no sólo del número de hijos deseado, sino también qué tipo de hijo entraría dentro de sus planes. Esto les lleva a «resolver» una situación no deseada mediante el aborto selectivo.

Adolfo Hitler destruyó cientos de miles de individuos como «impropios». Constituye un hecho altamente chocante que el mismo espíritu considere como prerrogativa de los padres la selección de los hijos «apropiados» y el deshacerse de aquellos no deseables. La expresión «aborto selectivo» es utilizada frecuentemente por consejeros genéticos que son producto, ellos mismos, de una pseudo cultura utilitaria.

La amniocéntesis y el maravilloso progreso realizado en la medicina genética permite un diagnóstico para saber si el feto está afectado por algún trastorno genético o qué probabilidad de riesgo existe. El diagnóstico bioquímico intrauterno puede ser altamente positivo ya que permite un tratamiento adecuado tan pronto como se produce el parto. Al mismo tiempo, asegura un embarazo menos tenso emocionalmente si se ha diagnosticado la ausencia de trastornos. Esto puede evitar que algunos padres caigan en la tentación de pedir el aborto basándose en un desconocido grado de riesgo.

Pero, en muchos casos, los consejeros genéticos se preocupan principalmente «de permitir la terminación de la pregnancia si así lo desean los padres» [40]. Algunos autores y practicantes del asesoramiento genético presentarían el aborto como una solución si la amnicéntesis demuestra, por ejemplo, que el feto es varón y, eventualmente, con algún riesgo de verse afectado por la hemofilia. Algunos llegan a sugerir el aborto por el simple riesgo de una enfermedad hereditaria cuyas consecuencias podrían minimizarse mediante restricciones dietéticas [41].

Los consejeros genéticos tienden a no dar directrices o, al menos a suscitar la impresión de que se comportan de tal manera. No obstante, frecuentemente actúan con la firme convicción de que, en caso de algún riesgo, el aborto es una solución adecuada y no plantea problemas morales. L.E. Karp revela su absoluto relativismo ético: «Los sistemas morales son completamente subjetivos, arbitrarios, y varían de acuerdo con el consenso en los diferentes lugares y tiempos» [42]. Por consiguiente, no es de extrañar que diga: «Yo apoyaría de todo corazón la prerrogativa de los padres a abortar un feto enfermo» [43]. Pero, al mismo tiempo, emite juicios morales durísimos contra los médicos que no animan a la mujer embarazada para que utilice amniocéntesis a fin de obtener la información necesaria para un aborto selectivo [44]. Karp sugiere que la seguridad social debería cobrar menos dinero a los padres que prometieran aceptar el aborto como solución si les fuera aconsejado por un diagnóstico prenatal [45].

Tengo la impresión de que esta peligrosa tendencia llama a un fuerte compromiso de luchar contra las tendencias culturales y hacer todo lo posible para promover el respeto a toda vida humana y a superar un descarnado utilitarismo en la vida y en la manera de pensar.

La ley penal es incapaz de resolver todos estos problemas. Por el contrario, es necesario un sano planteamiento. Los esposos conscientes del riesgo considerable de tener un hijo genéticamente trastornado necesitan asistencia e información adecuada sobre los diversos modos de regular la concepción.

No podemos esperar que todas las madres que desearon practicar el aborto y fueron rechazadas puedan aceptar plenamente a su hijo si todo el ambiente que les rodea está impregnado de utilitarismo. Un estudio realizado sobre 120 niños cuyas madres desearon el aborto pero no les fue concedido, indica una tasa de criminalidad superior a la media. Esto no prueba, sin embargo, que el aborto hubiera sido la solución adecuada. El que las madres desearan el aborto es señal de que las semillas de la inadaptación habían sido sembradas ya. Las madres estaban contaminadas por su entorno utilitarista y, en consecuencia, fueron incapaces de aceptar plenamente a su hijo y educarlo convenientemente. Probablemente, la tasa de criminalidad tiene mucho que ver con el entorno ambiental de los niños [46].

4. *El aborto como regulación de la natalidad*

Uno de los signos más chocantes de nuestro tiempo es la carencia de discernimiento que ofrece el aborto como un medio para regular la natalidad situándolo en el mismo plano de los medios contraceptivos diferentes del aborto. Parte de la responsabilidad de que esto ocurra recae en los moralistas que no trazaron una distinción clara entre contracepción, entendida como regulación de la concepción, y el aborto. Entre ambos temas media una diferencia cualitativa absoluta y enorme. Con todo, es absolutamente imprescindible estudiar concienzudamente cada uno de los medios ofrecidos como contraceptivos para saber si son abortivos intencionalmente o no. No se ha resuelto aún las dudas acerca del IUD (dispositivo intrauterino) [47].

Sometido a presiones extranjeras, el Japón de la posguerra introdujo e hizo campaña del aborto como medio para regular la población. Desde entonces se han registrado casi 30 millones de abortos. Se trata de un holocausto no menos deplorable y abominable que el holocausto llevado a cabo por Hitler. Estadísticas más recientes demuestran que en Japón, allí donde existe información adecuada sobre los diversos medios para regular la concepción, ha disminuido notabilísimamente la frecuencia de los abortos. Aquellos moralistas que se pronuncian en contra de la accesibilidad a tal información acerca de la contracepción deberían sentirse responsables ante Dios de la frecuencia de los abortos. El que consideren inmoral toda contracepción no les exime, pues la teología moral tradicional enseña claramente que hay casos en que tenemos que elegir el mal menor a fin de evitar el mayor. Y aquí existe una enorme diferencia.

5. *Interrupción del embarazo para salvar la vida*

Eminentes representantes de la teología moral tradicional, Alfonso de Ligorio entre ellos [48], justificaron o, al menos, consideraron como probablemente justificable la interrupción del embarazo para salvar la vida, lo que se llama aborto indirecto. Esto quiere decir que la salvación de la vida de la madre no sólo es la intención directa de los agentes, sino también el significado directo de

la totalidad de la *acción*. Si, en una interrupción del embarazo para salvar la vida, existiera también la intención de evitar los hijos, nos encontraríamos ante la plena malicia del aborto.

Gracias a los progresos realizados por la medicina, las situaciones conflictivas no son tan frecuentes en la actualidad, al menos en los hospitales bien equipados. Pero pueden presentarse aún casos de esta problemática. En estas situaciones no es adecuado decir que se prefiere la vida de la madre a la del niño no nacido, pues no existen casos en que pueda salvarse la vida del feto arriesgando la vida de la madre. Aquí se trata, más bien, de dejar que mueran ambos o de salvar la vida de la madre. En tal intervención, el hijo está totalmente privado de toda posibilidad de mantenerse vivo y su vida inconsciente es acortada sólo en un breve período.

Franz Boeckle ha prafraseado atinadamente lo que parece ser actualmente la opinión casi común entre los teólogos morales católicos y la convicción común de los médicos en todo el mundo: «No se trata de preferir la madre al hijo o éste a su madre; se trata de elegir entre la vida que puede ser salvada y aquella otra que no goza de tal posibilidad. Como sucede en todos los juicios de este tipo, no se necesita aquí más que una certeza moral. Entendemos que esta evaluación de los bienes es la justificación moral de una interrupción del embarazo, médicamente indicada, en un conflicto vital. Fuera de este caso, no veo razón plausible alguna que pudiera justificar moralmente una interrupción del embarazo»[49].

Algunos moralistas objetarían a la interrupción de un embarazo para salvar la vida diciendo que «es mejor dejar morir las dos vidas que matar una, aunque se trate de acortar la vida sólo en unos pocos minutos.» El punto decisivo radica en si vemos la acción global o la dividimos en partes. Moralistas de la última opinión condenaban el trasplante de riñón de la madre a su hija o hijo, el único procedimiento que hace veinte años existía para salvar la vida de una persona. Consideraban la extracción del riñón como una «mutilación» y la condenaban como intrínseca y absolutamente inmoral. Nuestra manera de considerar la acción difiere notablemente. Las partes reciben su significación de la totalidad de la acción.

6 *Aborto terapéutico en sentido amplio*

Los doctores distinguen claramente entre la interrupción para salvar la vida, situación en la que está en juego nada menos que la vida de la madre, y el aborto terapéutico en sentido más amplio, donde se trata únicamente de la salud de la madre, que correría algún peligro. Muchos teólogos protestantes y la mayoría de los éticos humanistas justificarían una interrupción del embarazo, al menos en sus primeros estadios, cuando, de no hacerlo así, la salud de la madre quedaría permanente y gravemente dañada.

Entiendo que su razonamiento no es convincente. Con todo, no deberíamos oponernos a la legislación de los Estados pluralistas que dejan libertad a los médicos y a las madres para que decidan estos casos conforme a su conciencia. Recordaremos que, durante siglos, teólogos católicos y médicos tuvieron la misma concepción, basada en la opinión de que, en los primeros estadios del embarazo, no tenemos delante de nosotros una vida plenamente humana. Por bien fundada que piense estar nuestra conciencia, no deberíamos ser intolerantes hasta el punto de causar reacciones generalizadas en contra de nuestras posiciones católicas.

El aborto terapéutico difiere notablemente de la llamada indicación genética. En este caso, el paciente es el feto, no la madre. Matar al paciente jamás podrá considerarse una terapia.

Considero probable la opinión de aquellos que justifican la remoción de un feto que seguramente no puede sobrevivir cuando se realiza la acción para prevenir graves daños a la madre. Por ejemplo, un feto encefálico no sólo no puede desarrollarse hacia una vida humana consciente, sino que ni siquiera puede sobrevivir. Removerlo para evitar graves daños a la madre es verdaderamente terapéutico, al tiempo que no se comete injusticia alguna con la vida del feto, condenada ya irremisiblemente a muerte. La teología moral tradicional llamaría a esta intervención aborto indirecto.

E) Pecados contra la vida humana

Indiscutiblemente, el aborto es el más frecuente pecado contra la vida humana, pero esto no quiere decir que sea el único. Tenemos que practicar una defensa integral de la vida. Por eso, trata-

remos aquí de los más frecuentes y graves pecados contra la vida humana.

1. *Dejar morir*

Al no prestar cuidados, el sacerdote y el levita de la parábola del samaritano misericordioso pecaron gravemente contra la solidaridad humana. Ellos habrían permitido que muriera el hombre que había caído en manos de los ladrones. Este pecado se repite constantemente por doquier y día tras día. Los vecinos ricos y las naciones opulentas permiten que millones de niños y de adultos mueran de hambre ya que ni se preocupan de ellos ni están dispuestos a compartir con ellos parte de su riqueza superflua.

Una sociedad que gasta billones de dólares en el abuso del alcohol y de la nicotina y no se cuida de la salud del pobre es responsable de muchas muertes y de muchas vidas con trastornos y daños irreparables. No se trata sólo de un pecado de los legisladores, sino del pecado de todos los ciudadanos que no hacen absolutamente nada para cambiar la situación.

Es especialmente lamentable el caso de un niño minusválido al que se deja morir negándole una intervención que salvaría su vida. Esto es una sentencia de muerte a un niño no deseado. Es típico el caso del niño fuerte y sano nacido con el síndrome de Down. Dejar que el niño muera de hambre en un proceso penoso y prolongado no es menos cruel que el homicidio directo. Desde un punto de vista moral, la decisión de negar una intervención quirúrgica rutinaria con el fin de verse libre de un hijo no deseado tiene la malicia de un homicidio directo. Situación completamente diferente es la de retirar el tratamiento a un niño condenado a muerte cuando ese tratamiento no le será beneficioso en modo alguno.

2. *Ocasionar la muerte por negligencia*

La ética y la legislación distinguen cuidadosamente entre asesinato (intencionado) y homicidio impremeditado. Muchos mineros y otros trabajadores no habrían encontrado la muerte en accidente si se hubieran tomado todas las medidas de seguridad necesarias. En la República Federal de Alemania, 14 500 personas murieron en accidentes de circulación y 48 000 padecieron heridas graves durante el año de 1976 [50]. Las cifras proporcionales de otros países no difieren demasiado. El no respetar las normas de la circulación, el conducir después de haber ingerido cantidades excesivas de alcohol, es un pecado contra la vida propia y contra la de los demás incluso si no llega a producirse accidente alguno. El pecado no está en que se produzca el accidente, sino en la conducta irresponsable.

3. *Suicidio*

El hombre no es el dueño soberano de su propia vida. Se espera de él que sea un buen administrador, que conserve y promueva la plenitud de su vida sirviendo a los demás y promoviendo la plenitud de sus vidas. La más chocante infidelidad del administrador de la vida es desecharla como carente de valor.

El suicidio puede ser el último y final signo de desesperación y desconfianza en Dios. Puede ser una rebelión a cara descubierta, la última expresión de una autonomía destructora frente a Dios. Pero, en la realidad de la vida, rara vez el suicidio tiene esta malicia deliberada. Si nos enteramos de que se ha suicidado un amigo al que conocíamos y considerábamos como persona buena y amable, pensaremos que se produjo un cortocircuito psicológico y no un acto moralmente responsable.

En muchos casos de suicidio, la censura recae sobre la sociedad o sobre un entorno concreto. Efectivamente, en muchos casos, la desesperación refleja el fracaso de aquellos que deberían haber sido justos y tiernos con aquella persona distorsionada. Muchas de las personas mayores o minusválidas son tratadas de manera que son invitados prácticamente a desaparecer del teatro de la vida. Y un intento de suicidio es un último y desesperado intento de lograr una atención y ayuda adecuadas.

Cuando nos encontramos con un prójimo que intenta suicidarse, deberemos hacer todo lo posible para salvar su vida. Al actuar de esa manera, no intentamos disminuir su libertad. Por el contrario, podemos presuponer que este intento de suicidarse no es una expresión de su libertad, sino manifestación de la ausencia temporal de libertad.

No pretendo justificar objetivamente el suicidio de personas implicadas en una resistencia valerosa y no violenta a los dictadores crueles. A mi modo de ver, quitarse la vida es una acción violenta. No obstante, puede suceder que quienes actúan de esa manera intenten decir a los dictadores: «No somos esa clase de personas que quitan la vida a otras personas, pero deseamos sacrificar nuestra propia vida para apelar a vuestro sentido humanitario.» Estos hombres y mujeres, de los que hemos tenido noticia a lo largo de los pasados años, deseaban decir al mundo: «Es mejor morir que someterse a los dictadores y vender nuestra libertad.»

No me atrevería a acusar de pecado de suicidio a personas que sacrifican su vida por propia decisión cuando se ven enfrentadas a una situación de lavado de cerebro y son forzadas a traicionar las vidas de otras muchas personas. Esta acción puede revestir el aspecto material de suicidio, pero su significado formal no coincide, ni mucho menos, con lo que entendemos por suicidio en su malicia moral [51].

4. *Asesinato y participación en un asesinato en masa*

Asesinato es el pecado de homicidio intencionado. Si la defensa de la vida propia o de la de otros, u otros bienes humanos, ocasiona la muerte del agresor injusto, no tenemos aquí la malicia del asesinato ni cae bajo la condena bíblica «¡No matarás!». Pero si los gobernantes injustos, dictadores y tiranos, son atacados por los que sufren grave injusticia, no tienen derecho alguno a responder con la violencia. Y, si el curso de la reacción violenta, matan a aquellos que hacen reclamaciones justas, son asesinos. Y todos aquellos que participan en esta violencia contra personas que buscan nada menos y nada más que su libertad y los derechos humanos son responsables del mismo pecado del asesinato en masa.

Los estudiosos de la ética discuten si las personas oprimidas y explotadas hasta situaciones extremas pueden reclamar sus derechos utilizando la revolución violenta. Mi convicción personal es que deberíamos hacer mucho más para conocer el poder de la acción no violenta. Y solamente cuando hayamos agotado todos estos medios podremos comenzar a discutir si el bien que puede esperarse razonablemente de esta revolución violenta es proporcionado al mal que puede causar. Pero el mal moral de matar en una batalla en favor

de una causa justa, tal como la libertad fundamental y los derechos humanos, es incomparable al de matar en favor de unos privilegios injustos, de un poder injusto y del abuso de poder.

Los terroristas y secuestradores, que utilizan personas inocentes como medio para sus objetivos políticos, aunque parezcan estar justificados, son asesinos intencionales y se convierten en asesinos reales si matan a las personas inocentes. Al utilizar estos medios, ponen de manifiesto que no son mejores, sino tal vez peores, que sus oponentes. Si tales personas consiguieran alcanzar el poder, continuarían utilizando a las personas como herramientas, como medios.

El pecado mayor y el crimen más horrendo contra la prohibición bíblica «¡No matarás!», es matar en guerras injustas. Y todos aquellos que han sembrado el odio, el imperialismo o el fanatismo ideológico que conduce a la guerra, participan de este pecado. Los gobernantes que intentan utilizar el arma de la guerra y usan a los ciudadanos para llevar a cabo sus intenciones son quienes tendrán que responder en primer lugar a Dios de los homicidios y odios sembrados por ellos. Cuanto menos justificable sea la guerra y mayor la injusticia de los daños que pretende, mayor será su pecado. Las autoridades de un Estado que exige la entrega incondicional en la guerra, haciendo así imposible una tregua y la paz, son responsables de todas las matanzas que se produzcan en adelante por ambas partes.

5. *La pena de muerte* [52]

Según la tradición del probabilismo, yo diría que actualmente hay dos opiniones probables dentro del cristianismo y en la Iglesia católica. Algunos piensan que la pena de muerte puede y debe ser impuesta a los criminales peligrosos con miras a proteger a las personas inocentes. Esta opinión encuentra apoyo, especialmente, cuando se piensa en aquellos terroristas astutos que escapan una y otra vez de la mano de la justicia y ocasionan nuevos baños de sangre.

Personalmente, me inclino a pensar que la abolición de la pena de muerte es el camino mejor. Debemos tener presentes las consecuencias generales. Al mismo tiempo, tenemos que reflexionar cuidadosamente sobre experiencias y probables consecuencias del curso de la acción.

En el Antiguo Testamento, encontramos muchos textos que justifican la pena de muerte. Sin embargo, no deberíamos perder de vista que la gradual revelación a lo largo del Antiguo Testamento conduce a la disminución de la violencia. Si nos atenemos al Nuevo Testamento, pienso que la abolición de la pena de muerte se adecúa mejor al mensaje de la no violencia predicado por Jesús y a su propio espíritu, así como al testimonio de sus discípulos. Por supuesto, es preciso mantener a los criminales allí donde no puedan continuar haciendo daño a otros. Pero nuestra tarea principal consiste en curar a los que han caído en las garras de la violencia.

Uno de mis argumentos en favor de la abolición de la pena de muerte es el hecho de que, en el pasado, muchos Estados han participado en asesinatos masivos mediante la guerra u opresión violenta de los que pedían justicia. Y los tribunales militares y civiles no tuvieron demasiados escrúpulos en condenar a muerte rápidamente a personas cuyo presunto crimen no había sido probado suficientemente o no guardaba proporción con la pena que se les imponía.

Estoy plenamente convencido de que el Estado no tiene derecho a imponer la pena de muerte mientras no haya hecho todo lo posible por ofrecer una educación mejor y por fomentar un entorno más justo y más humano.

Un tribunal supremo que obliga a los padres a enviar a sus hijos a un sistema educativo en el que la enseñanza de la religión y de la ética basada en la fe queda prohibida carecería de títulos para imponer la pena de muerte, ya que muchos crímenes dimanan del sistema educativo como tal.

II

SALUD Y SANIDAD

A) Sentido y valor de la salud humana [1]

1. *Cristo Salvador*

Sólo teniendo la vista puesta en Cristo es posible una teología cristiana y, especialmente, una teología sobre la salud y salvación. El conocerlo como Salvador y como médico divino y humano nos dice mucho acerca de la salvación y de la curación; nos indica las relaciones existentes entre ambas realidades.

Para Cristo, curar al enfermo es más urgente que la observancia literal del sábado. La salud es una parte esencial de su mensaje evangélico y de su vida activa. El poder salvador de Cristo y la misión del creyente para ser signo de salvación en el mundo constituyen una dimensión esencial de la teología de la salvación [2]. Desde sus mismos comienzos, los padres de la Iglesia no podían imaginar que fuera posible hablar de Cristo Salvador sin venerarlo, al mismo tiempo, como el médico divino: «Uno es el médico, que es cuerpo y espíritu, incluso en su muerte verdadera vida, nacido de María y nacido de Dios; por algún tiempo capaz de sufrir con nosotros, pero liberado posteriormente de todo sufrimiento, nuestro Señor Jesucristo» [3].

Para Cristo, el médico divino y humano, nada es peor que ver sufrir a las personas y «pasar de largo» junto a ellas sin desear ayudarlas.

Reducir la actividad sanante de Cristo a los milagros en la medida en que pueden ser utilizados con una finalidad apologética constituye un peligrosísimo reduccionismo teológico. La curación es una parte de la redención. Una teología que tratara el poder

salvador de Cristo reduciéndolo prácticamente a la redención y salvación de las almas se movería única o principalmente en el plano del alma y de la vida después de la muerte. La salvación, tal como Cristo la predicó con sus palabras y obras, incluye, sobre todo, relaciones saludables con Dios y con nuestros prójimos. El centro de su mensaje es la preocupación que Dios tiene por cada una de las personas en sus dimensiones y situaciones.

Una teología basada en la Biblia es salvadora en todas sus perspectivas. Comprende un diagnóstico de la enfermedad de la persona, su pecaminosidad y alineación, sus sufrimientos ocasionados por un mundo alienado, por estructuras autoritarias insanas, condiciones socioeconómicas y otros muchos agentes. Pero se trata el pecado y la enfermedad únicamente en el contexto de la conversión y la salvación.

El mensaje bíblico de la salvación a través de Cristo y sus discípulos está relacionado con la visión global de la salvación. Proclama el amor de Cristo y su confianza en el Padre y es una manifestación de su constante presencia por medio de sus discípulos. Está relacionado siempre con la fe. No sólo el acontecimiento milagroso robustece la fe. El vigor de ésta se debe más a la experiencia del poder amor de Cristo como revelación del cuidado amoroso del Padre celestial[4]. Cristo suscita la fe a través de su mensaje de salvación, que está unido siempre a su solicitud por la persona, y el poder salvador de su amor y confianza. Su curación está relacionada también con la propia fe de la persona, su apertura y reconocimiento de que todo, incluso la salud, es un don otorgado por Dios sin mérito por nuestra parte.

La totalidad del mensaje y la fe de la Iglesia, incluido el carácter verdaderamente cristiano de la teología, son expresión de la fe en Cristo salvador que vino a salvar no sólo almas, sino a curar a las personas, a restaurar relaciones saludables, a traer el mensaje, la misión y la acción permanente de la justicia salvadora y de la reconciliación.

La credibibilidad de los cristianos de nuestro mundo no se juega en el terreno de la apologética, en la prueba de que Jesús realizó milagros de curación. Serán mucho más escuchados y ganarán fe si se dedican claramente a su misión de sanar, al tiempo que proclaman la Buena Nueva mediante palabras y amor que conducen a la salud. Las gentes de nuestros días no están interesadas en los argumentos, sino en saber si los cristianos y su mensaje

pueden ayudarles en la enfermedad y alienación de sus vidas. Si la totalidad de la Iglesia, su teología y apostolado, se convierte en manifestación del «convincente poder del Espíritu» (1Cor 2,4), podremos esperar que más personas vengan a la fe en Cristo que cura y salva[5].

La Iglesia no sería plenamente creíble en su misión si fuera incapaz de comunicar al mundo actual que Jesús es el salvador y que, en él está la promesa no sólo de la salvación en el otro mundo, sino también de la restauración de la salud y de relaciones más saludables en un mundo más sano[6].

2. *Fe salvadora y oración*

Conscientes de una de las peores enfermedades de nuestro mundo actual, el utilitarismo enfermizo, hay que decir paladinamente que la fe y la oración no sirven para las personas que consideran a Dios únicamente como servidor de sus metas egoístas. Esas personas no encontrarán curación en un mundo de consumismo egoísta. Pero la fe auténtica incluye un gran poder salutífero que irradia de las personas, a través de la relación personal con otros, y empuja hacia la construcción de un mundo mejor.

Hablamos aquí de la fe como don gratuito de Dios, recibida inmerecidamente y con alegría y humildad, en sumisión plena a Dios y en confianza total. La oración es el momento de la expresión plena de esa fe. La oración y la fe que honran a Dios como Dios y le dan gracias, hacen a las personas claramente conscientes de que todo viene de Dios y de que puede conducir a él sólo si las personas comparten sus dones y su responsabilidad en favor de una salud y unas relaciones sanas en la presencia de Dios.

La alabanza y la acción de gracias son el núcleo de la oración como expresión de fe. Esta oración que honra a Dios como Dios está unida inseparablemente a un creciente aprecio de los otros, al agradecimiento por todo lo que ellos son y hacen por nosotros. La auténtica expresión de fe crea una relación más sana con Dios y con los demás. La persona que no se reconcilia ve en Dios una amenaza, y esta actitud suscita ansiedad, desánimo, desconfianza ante Dios y respecto de los otros.

La persona reconciliada tiene una confianza absoluta en Dios. Tiene, igualmente, una confianza ilimitada en los demás, pero no

excluye una desconfianza juiciosa subordinada a la confianza fundamental. Cuando Cristo se topó con personas que volvían a él en la fe y en la confianza, incrementó su confianza ayudándolas a descubrir de nuevo su dignidad y sus fuerzas interiores. Hizo de ellos personas nuevas con nuevos corazones, nuevas relaciones saludables.

La fe que honra a Dios como Dios y experimenta la reconciliación con Dios capacita a las personas para aceptarse a sí mismas con todas sus limitaciones y sombras. Y cuando esto suceda descubrirán inmediatamente los recursos interiores, todo lo bueno; y se ayudarán mutuamente en este permanente proceso de descubrimiento. Reconciliados por la fe, cada vez más conscientes de que todo esto es gracia, don inmerecido de Dios, alcanzarán una genuina reciprocidad de conciencias, una comunión basada en el compartir y confiar. Y de estas relaciones plenas dimana un nuevo poder de mutua curación y de solidaridad en el esfuerzo común por crear condiciones de vida humana más saludables.

Estamos hablando de una realidad psicológica y social, pero también religiosa, que apunta constantemente hacia la transcendencia. El don de Dios, recibido con agradecimiento, ayuda a las personas a transcenderse a sí mismas en reciprocidad genuina y a encontrar, de ese modo, la dirección de su transcendencia hacia Dios con nosotros.

Esta fe sanante alcanza su grado de vigor más elevado en la comunidad de los creyentes reunidos para orar a Dios y fundidos en el amor recíproco.

La realidad de la fe y la permanente acción de gracias, celebradas en agradecimiento y reconocimiento mutuos, crean recuerdos saludables y sanan las posibles heridas. Ayudan a superar muchos rasguños ocasionados por recuerdos ingratos de personas que fueron ofendidas y se negaron a perdonar. En consecuencia, dañan constantemente a los otros avengonzándoles y renovando sus experiencias dolorosas. Una vida de fe centrada en la eucaristía, en la postura de agradecimiento continuo, es capaz de superar muchas de estas enfermedades que se presentan a lo largo de la vida.

La fe y la oración auténticas son fuente de mutuas relaciones de reverencia y respeto[7]. Aunque la reverencia es una actitud que apunta primordialmente a la reciprocidad de personas, abarca también la totalidad de la creación como don del Padre común, creación que debe ser respetada como don para todas las personas. El mundo actual necesita una actitud más reverencial frente a la totalidad de la creación, frente a las plantas y a los animales, frente al medio ambiente que se nos ha dado como residencia en la que podamos vivir de manera saludable.

3. *Sentido y contrasentido de la enfermedad y del sufrimiento*

La liturgia alaba a Dios porque nos redimió de la muerte, pero, en realidad, no hemos sido rescatados de la muerte física. Con todo, hemos sido liberados de una muerte carente de sentido. No hemos sido rescatados del sufrimiento y de la enfermedad, pero el sufrimiento y la enfermedad han sido redimidos. Y, si aceptamos plenamente la redención, muchas fuentes y causas de enfermedad y sufrimiento desaparecerán.

Mi experiencia personal y, especialmente, la experiencia que otros han compartido conmigo me lleva, en los momentos difíciles, a un profundo agradecimiento del don de la fe que nos ilumina para que entendamos el poder redentor del sufrimiento. Al mismo tiempo, despierta una compasión profunda hacia aquellas personas que tienen que pasar los sufrimientos similares o más intensos pero sin alcanzar la significación que encierra la vida o sin llegar a un mínimo conocimiento o comprensión del sufrimiento y de la enfermedad.

La experiencia de la enfermedad revela la caducidad de la existencia humana. Tenemos la enfermedad y, en algún sentido, puede decirse que la persona crea su malestar. Pero, en todo caso, el hombre les da un significado y fracaso en la detección del sentido que encierran. En sus diversas formas y grados, la enfermedad tiene su carácter personal que indica las experiencias de la vida, la manera de enfrentarnos a ellas y, de manera especial, las relaciones con nuestros semejantes y con el mundo que nos rodea. «La enfermedad forma parte de la existencia humana. Puede forzarnos a valorar los peligros que nos acechan y a reconocer de nuevo nuestro destino humano y nuestra vocación»[8].

La capacidad de hacer frente a la enfermedad y a la frustración depende en gran medida de la destreza para encontrar y dar sentido a la totalidad de la vida y, por consiguiente, a aquellas experiencias que hacen acto de presencia en la vida de cada persona. «Tiene mucho que ver con la capacidad de diálogo y de compartir, es decir, con la experiencia de cohumanidad»[9].

La fe y la comunicación de la experiencia del sufrimiento pueden contribuir en gran medida en la transfiguración y entrada de esos sufrimientos en la historia de la libertad y de la liberación. Dietrich Bonhoeffer encontró, en la cárcel, la oportunidad de compartir su experiencia. «No sólo la acción, también el sufrimiento es un camino de libertad. La experiencia liberadora se nos da en la capacidad de poner nuestra causa en las manos de Dios. En este sentido, la muerte es la coronación de la libertad humana. Ahí se decidirá el interrogante de si la acción de la persona es asunto de fe o no. Porque la persona entenderá su sufrimiento como continuación de su acción y como cima de la libertad. Pienso que esto es altamente reconfortante» [10].

La enfermedad puede ser una tentación. El paciente puede caer en la compasión de sí mismo. Pero es capaz, también, de confrontar francamente su situación, utilizar su tiempo en la contemplación y el examen, afirmar su libertad básica para conocer y moldear los acontecimientos. Puede mirar con libertad interior lo que no puede cambiarse; y sanar y cambiar lo que puede moldearse.

El fracaso en la obligación de encontrar y aceptar el reto y significado de la enfermedad puede ser pecado. Con todo, tal fracaso puede ser el fruto de una explicación inadecuada, puramente bioquímica, de la enfermedad. «El trastorno se ha formado sobre nosotros como una crítica de la vida y de las relaciones humanas. No podemos retrasar por más tiempo la confrontación con él como piedra de toque de la conducta y comportamiento humanos» [11].

Todo lo dicho no nos permite, en modo alguno, emitir o concebir interiormente un juicio sobre personas enfermas. No sólo las personas enfermas tienen que preguntarse si han resuelto adecuadamente las crisis eróticas o morales de su vida. También los que viven con él y los que, a semejanza del sacerdote del evangelio, «pasan de largo», tienen que preguntarse si ocasionaron situaciones o relaciones que influyeron desfavorablemente en la situación del enfermo. «No podemos relacionar automáticamente la enfermedad con el pecado, pues la naturaleza humana es extremadamente vulnerable al medio ambiente. Existen trastornos ocasionados por el hombre (la enfermedad de la escuela antropológica de medicina) y existen otras a las que la persona está sujeta (la enfermedad de la escuela clásica de medicina)» [12].

4. *¿Qué es la salud humana?*

La comprensión de la salud humana depende de la intelección básica del ser y de la vocación del hombre, del tipo de sociedad y de sus ideas, del objetivo concreto de una definición de salud. Se producirá una notable divergencia entre una definición inspirada en una visión de sabiduría y de plenitud o si se cimenta en una consideración de éxito en la vida profesional, deportiva o en cualquier otro campo.

La visión bíblica de la creación y la historia de la salvación no permiten un concepto estrecho de salud. La Biblia nos dice claramente que Dios no nos creó para que alcanzáramos una excelente forma física ni para cualquier otra finalidad que no fuera la de convertirnos en fieles administradores suyos y en imagen y semejanza de su amor y justicia para los demás. Por consiguiente, la visión global de la salud tiene en cuenta la dimensión corporal, psíquica, espiritual y religiosa de la persona. «Los resultados más recientes de las ciencias del comportamiento favorecen esta interpretación de la salud humana, interpretación que deriva de las experiencias históricas, aunque ellos negarían que depende exclusivamente de la fe cristiana» [13].

Cuando se trata de definir los derechos a la salud, necesariamente la definición será más estrecha e incluirá únicamente un mínimo de exigencias. La casuística o las normas eclesiásticas que centren su atención en el control de la práctica profesional no pueden captar la anchura y profundidad del concepto global que, por su misma naturaleza, es expresión de conocimiento de salvación y de totalidad.

La definición utilizada por la Organización Mundial de la Salud expresa un máximo de salud como derecho, pero no se refiere a un derecho al rescate de la salud, sino a un derecho contemplado desde la responsabilidad de cada individuo y de la sociedad. «Salud es el estado de perfecto bienestar físico, espiritual y social y no sólo la ausencia de enfermedad. El estado más elevado posible de salud es uno de los derechos más básicos de la persona» [14].

La dimensión social de la salud es importante. La salud es una prerrogativa del individuo y del grupo; pone de manifiesto la cooperación e interdependencia de las personas en los campos de la alimentación, alojamientos, cuidados prenatales y posteriores al na-

cimiento, educación, cuidado de los miembros que dependen de la sociedad. Si esta visión entra en la descripción de la salud, se ve claramente que la intervención médica no puede curar todos estos males. Esto vale de manera especial respecto de la tendencia a justificar el aborto por «indicaciones sociales».

Una interpretación amplia de la salud humana incluye la mayor armonía posible de todas las fuerzas y energías de la persona humana, la espiritualización más alta posible de la realidad corporal del hombre, la mejor corporeización posible de lo espiritual. La salud verdaderamente humana se revela en la autoactualización de las personas que han alcanzado la libertad que encauza todos sus talentos y energías hacia la plena realización de su vocación humana total.

5. *Responsabilidad personal y social de la salud*

En los estados modernos, el coste de la salud aumenta constantemente y pronto desbordará los límites de lo posible. Los progresos de la tecnología y la organización de la medicina social han hecho que demasiadas personas esperen su salud de las instituciones sanitarias y de los avances de la ciencia. Y olvidan su responsabilidad personal. Cada uno debe recordar que «la salud es una dimensión decisiva de nuestra existencia y, por consiguiente, debe ser promovida desde dentro» [15].

La salud es, ante todo, nuestra responsabilidad personal. Exige un determinado estilo de vida que favorezca la salud y nos mantenga alejados de todo aquello que pueda dañarla. No podemos ignorar las viejas reglas de salud, el ritmo adecuado de trabajo y ocio, ayuno y oración; y aprender, de esta manera, acerca del condicionamiento mutuo y de la unidad que constituyen cuerpo y alma. La persona no debería ofenderse ni acusar de moralismo a un médico que le hablara sinceramente de la necesidad de cambiar su estilo de vida y confían más en sus poderes internos propios.

No es menos importante la responsabilidad social de todos los ciudadanos y de los órganos decisorios de la sociedad. El mayor progreso en la salud viene de una mejor comprensión popular y consiguiente mejoría de aquellas condiciones ambientales que influyen, a la larga, en la salud humana. Pensemos en unas viviendas mejores, en la nutrición, agua potable pura, evitar la con-

taminación de las aguas y la polución atmosférica, implantación de las leyes de limitación de velocidad en las carreteras, etc.

Nuevos conocimientos y peligros hacen indispensable una ética del entorno elaborada cuidadosamente. Tenemos que ser unos administradores más cuidadosos y amables de la creación que nos ha sido confiada. Tanto para la generación presente como para las futuras, una de las tareas más importantes de la sociedad consiste en proteger y mejorar la bioesfera. El sistema educacional tiene que despertar un sentido de responsabilidad común en las estructuras sociales y económicas que favorezcan un entorno más sano, unas relaciones más saludables y el ordenamiento de la vida para beneficio de todas las personas. De manera especial las iglesias tienen responsabilidades urgentes a este respecto.

Digamos también una palabra acerca de la responsabilidad, relativamente nueva, de la sociedad actual frente al consumo excesivo de medicamentos. Es necesario advertir y proteger a las personas contra la excesiva ingestión de medicinas prescrita por algunos médicos y fomentada, de manera especial, por las poderosas campañas de promoción realizadas por las empresas farmacéuticas.

B) La profesión sanitaria

Todos estamos marcados por la envolvente enfermedad de un mundo desordenado. Pero todos poseemos recursos interiores y poderes curativos. Parte de nuestra vocación total consiste en curar nuestras propias heridas y las de los demás, en trabajar confiadamente para lograr un mundo más sano y relaciones más humanas. No obstante, a lo largo de toda la historia, la humanidad ha tenido conciencia de necesitar unos sanadores especiales. Desde los tiempos más remotos, los sacerdotes fueron también curanderos o médicos; los terapeutas adquirieron una dimensión sacerdotal. La acción curativa apunta hacia Dios, hacia su compasión y poderes curativos. La persona enferma busca un médico humano que le descubra la situación física, de manera que sus poderes interiores puedan recibir nuevas energías. Tanto el médico, él mismo terapeuta herido, como los recursos interiores centran la atención en aquel que es la única fuente de toda salud y curación [16].

1. *La ética del médico*

La profesión sanitaria, juntamente con los sacerdotes, fue el grupo profesional que primero desarrolló una ética especial, una fuerte tradición y solidaridad. Existieron buenas razones para que esta profesión tuviera, desde los tiempos más remotos hasta el presente, un *status* en lo que concierne al honor y a la confianza.

Aspecto esencial de la profesión sanitaria fue promover la convicción de la sacralidad de la vida humana y de la responsabilidad de la salud personal y de los demás. Un médico iría contra la verdadera esencia de su vocación si deseara que muchas personas estuvieran enfermas para, de esta manera, tener muchos clientes. Su deseo será que las personas estén lo más sanas. Se sentirá empujado constantemente a progresar en sus conocimientos a fin de ejercer su profesión con creciente competencia. Su objetivo consistirá en adquirir una formación humana amplia. En su mejor tradición, la profesión sanitaria tiene una conciencia incomparable de la necesidad de una amplia y profunda visión de totalidad. Un dicho de la antigua Grecia presentaba al médico como «amigo de la sabiduría», es decir como filósofo.

El buen médico tiene derecho a gozar de prestigio social y de una confianza especial que le permita una total dedicación a su tarea profesional sin descuidar a su familia. Pero la finalidad de ganar dinero será únicamente un motivo secundario para elegir su dedicación vocacional.

Para quienes ejercen la profesión sanitaria, la situación actual es una llamada constante a mantener viva la atención y el espíritu de cooperación. Frecuentemente están empleados en organizaciones gigantescas con grandes poderes socioeconómicos que siguen sus propias leyes guiadas por el principio del lucro. Como consecuencia de esta situación, tanto los miembros de la profesión como sus pacientes pueden convertirse fácilmente en objeto de cálculos en la línea del beneficio económico. De ahí que tanto la profesión sanitaria como los administradores de organizaciones sanitarias (hospitales, etc.) y la sociedad entera vigilen para que se respeten los derechos de los especialmente necesitados, de los pobres, los minusválidos y los retrasados. Es algo más que la pura acción curativa de cada uno de los médicos o enfermeras. La auténtica ética de la profesión sanitaria exigen una acción conjunta para implan-

tar aquellos cambios que permitan dedicación completa a la salud de todos y, en general, una relación de confianza entre el médico y el paciente.

El progreso técnico y científico exige especialización y equipamiento impresionante. El paciente hospitalizado es sometido a *tests* constantes; es llevado de un especialista a otro. Y puede llegar a pensar que los aparatos controlan a los especialistas y no éstos a aquéllos. Esta situación nueva exige una burocracia compleja. Todo esto puede llevar a un sentimiento de extrañamiento. Es absolutamente imprescindible lograr que el paciente encuentre a alguien con quien pueda establecer una relación personal, un médico o enfermero concretos que le garanticen un trato humano.

2. *El código ético*

Desde la antigüedad, la profesión médica ha expresado, en un código ético, su talante y su esfuerzo por garantizar un alto nivel moral[17]. El código es expresión de solidaridad dentro de la profesión sanitaria, pero también signo de solidaridad con el paciente. El público en general y cada paciente en particular debería llegar a tener la seguridad del alto nivel profesional y de la conducta ética de los miembros de la profesión.

Mediante el código ético y el control de su observancia, la profesión sanitaria ejerce un importante papel de responsabilidad en la sociedad. El legislador debería atenerse al principio de subsidiaridad y no legislar o intervenir con controles en áreas en que la comunidad médica cumple adecuadamente su función con la aprobación general de la comunidad. Con todo, el tema de la salud constituye un tema tan importante, social y políticamente, que no pueden dejarse todas las tomas de decisión únicamente en manos de los médicos. Deberá intervenir el poder legislativo allí donde lo requiera el bien común realmente. Pero tal intervención del poder legislativo debería permitir una amplia participación del público en general y de la profesión médica en particular.

Pero el código ético de la profesión y la legislación del Estado sólo pueden garantizar un mínimo de eticidad y profesionalidad. Además, y con el fin de mantener la legislación y el código ético al día, es absolutamente necesario que la ética de la profesión médica (llamada frecuentemente bioética) cubra un amplio campo

de cuestiones relacionadas con la medicina y con el progreso de la biología. La ética exige un diálogo constante entre las personas dedicadas a esta ciencia y los miembros de la profesión sanitaria. Debe prestarse especial atención a aquellos médicos que destacan por su creatividad y dedicación a la profesión.

El médico católico no puede ignorar o despreciar la enseñanza moral de su Iglesia. Sin embargo, la enseñanza del magisterio sobre materias relacionadas con la profesión médica exige una hermenéutica cuidadosa y requiere la constante cooperación entre las autoridades eclesiáticas, la comunidad de teólogos moralistas y las personas dedicadas a la ética, asi como los miembros de la profesión sanitaria. No puede darse una calle de sentido único. Así como los teólogos moralistas y los médicos aceptan la guía que les ofrecen las personas constituidas en autoridad, de igual manera éstas necesitan la constante afluencia de reflexión y sugerencias provenientes de los profesionales que trabajan en este campo. También aquí, como en otras muchas parcelas, la Iglesia es peregrina y los que ejercen la autoridad no pueden pensar que disponen de respuesta para todo. Tampoco pueden pensar que sus archivos contienen los elementos necesarios para las respuestas importantes a preguntas totalmente nuevas.

3. *La relación entre médico y paciente*

La relación entre miembros de la profesión sanitaria y sus pacientes es una realidad de alianza. Va mucho más allá de una relación contractual o comercial.

Lo que dijimos en otro lugar acerca de la reciprocidad de conciencias se aplica aquí de manera particular y urgente [18]. Cada uno de los socios tiene la conciencia de que jamás debe ser traicionado. Sin embargo, la conciencia sólo es madura cuando se abre a la conciencia del socio y la respeta. Mediante esta reciprocidad de conciencias, ambos llegarán a acercarse más a la verdad y a lograr soluciones verdaderas en cada una de las situaciones nuevas. El médico considerará a su paciente como una persona única, dotada de una dignidad inviolable, de unos derechos y expectativas personales [19]. Tendrán en cuenta constantemente las relaciones del paciente con Dios, con su familia, amigos y comunidad.

Su reciprocidad de conciencias encierra la responsabilidad compartida respecto de la sociedad. El médico estará obligado a alertar, cuando fuere necesario, la conciencia de su paciente acerca de su responsabilidad frente a su familia y sociedad, por ejemplo, en el caso de enfermedad contagiosa o cuando el paciente es portador de trastornos genéticos.

La confianza mutua, tan decisiva para la relación sanitaria, exige información veraz acerca de las posibilidades y riesgos que ofrecen diversos tratamientos. Jamás deberá engañarse al paciente ni a los miembros de su familia. Debería permitírseles participar en el proceso de toma de decisiones en la medida en que sean capaces de ello y lo deseen. Actualmente, los médicos deberían evitar todo tipo de paternalismo a no ser que se trate de personas que, debido a su falta de cultura y bajo grado de desarrollo, deseen una actitud paternalista.

Este pacto de confianza debe ser respetado completamente en todos los temas confidenciales. El secreto profesional fue considerado siempre como parte esencial de la ética médica. El juramento de Hipócrates dice: «Si hay algo que no deba trascender al conocimiento público, lo mantendré en silencio.» El código de la asociación médica americana dice: «La confidencia... jamás será revelada a no ser que lo exija la ley o sea necesario para proteger el bien de los individuos o comunidades.» Me gustaría añadir un matiz a esta declaración diciendo que la confidencia puede ser revelada sólo cuando lo exigen leyes *justas*.

Si el paciente se niega o es incapaz de revelar lo que debería revelarse cuando está en juego el bien común o el bien y derecho de otros, el médico, manteniendo el principio de subsidiaridad, puede dar la información necesaria [20].

Una conducta injusta, tal como archivar injustamente procesos contra las médicos, daña no sólo a una persona concreta sino a la atmósfera general de confianza entre pacientes y médicos.

C) El suministro de la salud y política sanitaria

En una sociedad en que las personas se consideran a sí mismas principalmente como consumidores, no es de extrañar que conciban la salud como algo que puede serles suministrado, posiblemente a expensas del Estado o de la sociedad en general. Actualmente, demasiadas personas consideran la salud como un derecho

que debe ser administrado y suministrado. Olvidan la verdad básica de que la salud es uno de los deberes humanos más vinculantes, un asunto de responsabilidad conjunta [21].

Existe una poderosa industria de la salud, considerada como parte importantísima del mercado moderno. El impresionante progreso realizado en el cambio de la bioquímica y, de manera especial, en la tecnología médica en las décadas pasadas, tiende a convertir a los médicos y enfermeros en servidores de las costosas herramientas de este mercado. En esta situación, parece tarea importante de la Iglesia, y especialmente de la teología moral, someter a examen el sistema actual.

1. *El modelo clásico de suministro de salud*

Hemos olvidado casi por completo la larga historia de los cuidados sanitarios cuando los médicos, paramédicos y enfermeras consideraban como su tarea principal visitar al enfermo y ayudar a las familias en su atención al enfermo en el hogar. El modelo actualmente vigente es el suministro de salud en enormes hospitales. La mayoría de la gente muere en ellos o acude a esos centros para someterse a una revisión completa. Y esto es bueno. Pero no podemos olvidar que los enfermos pasan allí la mayor parte del tiempo que dura su enfermedad y viven, frecuentemente, en un ambiente completamente impersonal.

También la Iglesia, en los países occidentales y en el tercer mundo, se ha concentrado, de manera desproporcionada, en la construcción de hospitales, que tratan de servir generosamente a las necesidades de las personas pero se ven más o menos forzados a actuar de acuerdo con el modelo actualmente vigente. Se ha gastado ingentes cantidades de dinero donado por personas creyentes para construir los hospitales y asegurar su funcionamiento. Se quiera o no, los hospitales de la Iglesia forman parte de la industria sanitaria actual.

Este sistema exige cada vez mayores gastos para curar la enfermedad, pero también exige al contribuyente impuestos crecientes. Se ve como cercano el momento en que estos gastos resulten completamente insoportables. En consecuencia, pensamos que ha llegado el momento de plantearse creativamente la alternativa al modelo actual.

2. *Nuevos planteamientos creativos*

En casi todas las partes del mundo surgen voces que hablan de la posibilidad y necesidad de transformar creativamente el modelo actual [22]. Puede contemplarse la función de la profesión sanitaria en otros parámetros, nuevos y más eficaces. ¿No podría ser la más noble y urgente tarea de la profesión el ayudar a las personas a prevenir las enfermedades, a descubrir el significado de la enfermedad y a aceptarla de manera que se cure lo que puede ser curado e integrar en el crecimiento de la totalidad de la persona lo que no puede ser curado [23]? ¿No podrían los profesionales instruir a gran número de voluntarios deseosos y capaces de promocionar las actitudes adecuadas frente a la salud y la enfermedad? Deberían influir en toda la sociedad para evitar que la tecnología y la industria farmacéutica se adueñen de los médicos y las enfermeras o amplíe sus mercados mediante una medicación excesiva y propaganda nociva.

Un estudio ha demostrado que el 43 % de lo que Gran Bretaña gasta en la salud va a los servicios farmacéuticos [24]. Con razón Ivan Illich habló y escribió acerca de la *nemesis médica* [25].

Podría y debería producirse un cambio profundo en la formación de doctores, médicos y enfermeras. Es absolutamente urgente promover una visión holística de la persona, de la salud, de la enfermedad y de la terapia. Estamos asistiendo ya a los comienzos prometedores en la andadura de este nuevo camino. Por ejemplo, la Sociedad para la salud y valores humanos, que edita el «Journal of Medicine and Philosophie», ha contribuido grandemente introduciendo en las escuelas de medicina programas sobre los valores humanos y espirituales, sobre neurosis y bioética [26].

Por supuesto, para nosotros, lo primero es que se produzca un cambio en el programa y actividad de la Iglesia, incluidas las iglesias misioneras. Indudablemente, esto supondrá un reto impresionante para aquellos moralistas católicos que, preocupados por el dominio, se oponen a una consideración holística de la salud, la terapéutica y enfermedad, y limitan sus análisis a los actos y acciones parciales. Al proceder de esa manera, rechazan la terapia que mira a la totalidad de la persona y centran su atención únicamente en órganos que padecen trastornos.

Personalmente, creemos en la posibilidad de formas más crea-

tivas de prestación de servicios, de la práctica de la medicina y de la promoción de la salud como parte de una corresponsabilidad humana en el esfuerzo común por una vida más sana en una sociedad más justa [27].

¿No sería bueno que la Iglesia disminuyera el número de hospitales propios o atendidos por ella e hiciera una labor más creativa en la elevación de la conciencia y en la educación sanitaria?

3. *Política sanitaria* [28]

El problema de una política sanitaria más constructiva y útil es gigantesco. No sólo la Iglesia y la profesión médica, sino toda la sociedad, todos los ciudadanos, deberían participar activamente en la búsqueda de soluciones mejores. Por supuesto que los gobiernos y legisladores tienen una responsabilidad primordial en este campo. En la actualidad, las organizaciones mundiales sanitarias y las legislaciones de los estados han hecho ya bastante en favor de la atención de la salud preventiva. Efectivamente, la salud general depende más de esas medidas preventivas que de las costosísimas técnicas de la moderna industria médica.

Aunque los costes del suministro y cuidado de la salud aumentan con suma rapidez, no sugiero reducir la cantidad de medios económicos dedicados a la salud, sino la reestructuración de los gastos. Puede hacerse mucho más por la educación general sana, por un entorno más saludable, por tener viviendas más adecuadas. Puede hacerse mayor hincapié en gastar de manera que se mejore la situación sanitaria de toda la población. Se puede hacer mucho más en el cuidado y educación de los tarados y retrasados. Se puede gastar más para cuidar la salud de los más pobres e invertir menos dinero en aquellas técnicas que sirven principalmente para prolongar el proceso de morir.

¿Sería descabellado imponer unas tasas específicas al alcohol y la nicotina y emplear esas recaudaciones para desarrollar nuevos métodos e instituciones encaminadas a sanar a los drogadictos? Soy de los que opinan que debería establecer también un impuesto especial sobre cosas que ocasionan la polución del ruido. El ruido innecesario, por ejemplo el de las motocicletas, ocasiona daños considerables a la totalidad de la salud ambiental.

D) Patología y psicoterapia

1. *Enfermedad psicosomática y neurosis*

La escuela antropológica de medicina y el desarrollo del psicoanálisis, así como otras formas de psicoterapia, han trazado una distinción fuerte entre los diversos tipos de patologías [29]. Las enfermedades endógenas — las que nacen desde dentro del cuerpo — son tratadas adecuadamente con medios bioquímicos o quirúrgicamente. Sin embargo, su desarrollo y las energías interiores del proceso de curación tienen siempre una dimensión psicosomática. De ahí que se aplique también aquí el dicho de Paracelso: «La mejor medicina es el respeto amoroso.» Efectivamente, el amor jamás descuida ningún medio que pueda utilizarse para sanar el cuerpo.

Se distingue entre las enfermedades psicogenéticas, de origen mental, y las somatogenéticas, de etiología orgánica. El médico está obligado a adquirir competencia en el diagnóstico diferenciado de las enfermedades somáticas y las psicosomáticas. Necesita suficiente conocimiento psicológico para reconocer cuándo debería enviar a un paciente al psicoterapeuta. También éste debe conocer perfectamente los límites de su disciplina y los métodos utilizados en ella. Sabe, igualmente, que debe tener en cuenta la posibilidad de que trastornos somáticos influyan en la vida psíquica.

De ahí que la psicoterapia más reciente hable de «patología noogenética», existencial en origen, relacionada con los diversos tipos de fracaso en la búsqueda de la significación última [30].

Los consejeros espirituales y los confesores deberían estar informados de estas diversas dimensiones a fin de evitar el peligro de moralizar cuando serían necesarias las diversas formas de ayuda médica [31].

Además, todos deberíamos ser plenamente conscientes de que el origen y tipo de trastornos, diagnosis y las formas de curar tienen mucho que ver con la cultura predominante [32].

2. *Neurosis y psicosis*

El descubrimiento de la neurosis [33] y el desarrollo de sus diversas formas de terapia ha revolucionado el concepto de cura-

ción, ampliado el objetivo e influido fuertemente en la moderna cura pastoral.

«La neurosis afecta a una persona que se halla inmersa en un conflicto no solucionado y está presionada inconscientemente hacia un cambio curativo. Parece que, en determinadas circunstancias, es mejor verse afectado por la neurosis que convertirse en juguete de fuerzas no controladas en la inarticulación subhumana. Ciertamente, un neurótico resuelve un problema existencial en un nivel más bajo que el de su situación actual» [34]. La neurosis realiza su juego desde dentro de lo inconsciente. Nace de la represión de experiencias no resueltas de estrés que, al menos parcialmente, son depuestas en el subconsciente. Si una persona no llena sus posibilidades como persona, se volverá enfermo y encogido en la medida en que no alcance el objetivo mencionado. «Tal es la esencia de la neurosis: las potencialidades no utilizadas de la persona, bloqueadas por condiciones hostiles del entorno (pasado o presente) y por sus propios conflictos interiorizados, se instala en el interior y ocasiona morbosidad» [35].

La persona es empujada desde dentro hacia la salud, la plenitud, la integridad. La neurosis es una señal de que este anhelo interior de plenitud no ha sido silenciado completamente. La psicología desaconseja una actitud de juicio frente a los neuróticos. Tal postura sería una grave equivocación y les causaría un daño injusto. La neurosis no se da realmente entre personas moralmente obtusas, de sensibilidad infradesarrollada o destrozada. La aparentemente robusta «salud» elimina la necesidad de la represión, aunque es una señal de una chocante falta de salud en el nivel de la plenitud y de la verdadera humanidad.

Jamás puede reducirse, simple o generalmente, la neurosis a pecado o culpa personal. Puede, no obstante, ser la continuación del grito de la conciencia que llama a una curación y conversión interiores. La conciencia moral hace frente conscientemente a una desintegración terrible en las interioridades más profundas de la persona. Pero el fracaso en la búsqueda consciente de la sanación de las heridas de la conciencia encierra el anhelo de plenitud en el inconsciente. La neurosis se mantiene en el plano subconsciente, pero se manifiesta a través de síntomas discernibles.

En muchos casos de neurosis, la culpabilidad personal es nula o escasísima. La incapacidad para hacer frente a los conflictos de la vida puede ser fruto de un entorno completamente hostil. «Hay

menos motivos para sentirnos desazonados por la existencia de tantas personas neuróticas como por el fenómeno de que la mayoría de las personas están relativamente sanas a pesar de las muchas influencias adversas a que están expuestas» [36].

3. *Psicoterapia*

a) Diversas escuelas de psicoterapia

Sigmund Freud fue el padre del psicoanálisis. Concibió al ser humano como guiado por el inconsciente, el *id* y el *super ego*. «El *ego* individual se encuentra cogido en medio sin posibilidad de mediar» [37]. La hija de Freud, Anna Freud, asigna al *ego* una función más importante como modificador y agente genuino de los impulsos que vienen del inconsciente. «Esto trajo consigo la comprensión de la autonomía del *ego* y la idea de que el individuo no es un juguete en manos del *id* y del *super ego*, sino que goza de algún grado consciente de elevación así como de poder para mediar y reconciliar estas fuerzas a través de variados caminos» [38]. Erik Erikson, siguiendo esta tendencia de desarrollo, atribuye su función propia a las posibilidades creadoras de la fuerza *ego*.

Mientras que Freud subrayó excesivamente el factor sexual y los impulsos destructivos de sí mismo, Alfred Adler busca la fuente de todas las neurosis en los sentimientos de inferioridad. El objetivo del terapeuta es reeducar al paciente de manera que éste se fije unas metas realistas y abandone la lucha para alcanzar un poder que está fuera de sus capacidades. Adler recurre más a la mente consciente.

Carl Gustav Jung prestó gran atención al *inconsciente colectivo*, que representa la sabiduría de generaciones y el autoconocimiento más profundo. Una creciente consciencia de ese inconsciente colectivo promociona la salud mental. Su terapia, que acentúa especialmente la integración de la parte femenina del hombre *(anima)* en la mente masculina y la parte masculina de la mujer *(animus)* en el carácter femenino, ayuda a promover relaciones más sanas. Jung introduce un elemento similar, pero no idéntico, al *super ego* de Freud. Habla de *persona*, un tipo de fachada social que lleva puesta cada individuo para proteger su interior. La terapia tendría que dar su verdadero lugar a esta máscara sin bloquear la individuación, la verdadera identidad.

Jung presta también atención a la relación de terapeuta y paciente en la medida en que ésta afecta al subconsciente e inconsciente y, por consiguiente, al proceso de transferencia [39]. El analista reconoce sus propias heridas y vulnerabilidad y, justamente con su paciente, se esfuerza en caminar hacia una realización más completa y relaciones más sanas en los niveles consciente e inconsciente. *Para curar heridas, el terapeuta carga con el peso del otro* [40].

E. Fromm, P. Horney y H.S. Sullivan consideran tanto el origen cultural como instintivo de la neurosis. El personalismo de ellos excluye la centralización en sí mismo. Hay que sanar a las personas en sus relaciones y en su vulnerabilidad respecto del entorno físico y social. Se atribuye menor importancia a las experiencias de la infancia que al entorno del paciente.

Sería inexacto sacar la impresión de que las diversas escuelas se excluyen recíprocamente. El terapeuta puede combinar los diferentes planteamientos y elegir el acento concreto que case mejor con las necesidades del paciente y con su propia capacidad. «Todo el que trata a pacientes añade su propio e irrepetible carácter a la terapia que lleva a cabo; y la honestidad para consigo mismo es, probablemente, el ingrediente más importante para un tratamiento útil. La integridad y la interacción emocional espontánea, que es personal en todos los sentidos de la palabra, son una pieza esencial de toda buena terapia» [41]. Reviste una importancia capital la elección del terapeuta. La terapia exige un alto grado de confianza mutua, pero tal confianza debe ser gobernada por el juicio.

Pienso que el de Viktor Frankl [42] y su escuela de logoterapia es el planteamiento más maduro de la terapia de la neurosis. No pretende sustituir el psicoanálisis con la logoterapia. Por el contrario, pretende trazar una distinción más clara del diagnóstico que llevaría a separar las pseudoneurosis somatogenéticas, que requieren un tratamiento bioquímico, y a centrar la atención en las psicopatologías endógenas que exigen la destreza de la psiquiatría y de la psicología clínica. Frankl presta especial atención a la neurosis noogénica, a la que considera la «neurosis del futuro», la enfermedad de una era de carencia de objetivos, de aburrimiento, de falta de significado último y de meta.

Frankl da a la transferencia su plena dirección personalista. La considera como un vehículo de encuentro existencial en el que el paciente encuentra la realización de su existencia dialogante, con capacidad de respuesta. Mediante este encuentro, la persona se

hace crecientemente capaz de reconocer la importancia esencial del amor genuino. El terapeuta no trata de imponer su visión personal del mundo, sus convicciones religiosas o éticas, a los pacientes. Por el contrario, pretende que éstos descubran sus propios recursos interiores y tengan mayor libertad en la búsqueda del sentido último. El terapeuta «puede asistir al paciente para que éste alcance *un sistema de valores y una concepción que pueda eliminar o absorber* los factores que producen trastorno» [43].

La escuela de Frankl ha descubierto el poder saludable del sentido del humor y su significado como signo o factor de salud progresiva. Encierra genuina aceptación de sí mismo en la experiencia de ser aceptado.

b) Modos terapéuticos

Uno de los interrogantes decisivos de suma importancia ética es si la terapia tiende a ser directiva o menos directiva. La directiva entrega la iniciativa unilateralmente al terapeuta. Él selecciona el área para cubrir y la senda hacia la salud de acuerdo con sus ideas o presupuestos personales acerca de las causas de la enfermedad.

La terapia no directiva se basa en la convicción de que el paciente tiene preciosos recursos interiores. Considera que puede ayudársele a descubrir estos recursos mediante una genuina amistad y comprensión. La terapia no directiva pone sumo cuidado en hacer que el paciente despierte un espíritu de respeto y confianza en su propia libertad, sin que ello disminuya para nada su conciencia de que necesita ayuda para comprenderse mejor.

Este planteamiento no directivo es algo más que un método; para su buen funcionamiento, presupone un terapeuta no dirigista o dominante. «Aquí, lo verdaderamente importante es la actitud que mantiene el consejero respecto del valor y significado del individuo... ¿Consideraremos que cada persona tiene un valor u significación? ¿Respetamos su capacidad y derecho a dirigirse? ¿O pensamos que su vida debería ser dirigida por nosotros? ¿En qué medida necesitamos y deseamos dominar a los demás? [44]»

Terapia no directiva no significa, en modo alguno, no implicación o mera pasividad. El cliente debe tener el sentimiento de ser plenamente aceptado y respetado. Pero tal impresión jamás podrá

nacer de una falta de interés por su vida. El terapeuta deberá reexaminarse constantemente para ver si la confianza básica en el valor de su socio es una actitud constante y una aplicación consistente, orgánica, de convicciones genuinas. ¿Se da un respeto absoluto de la libertad y responsabilidad autónoma del cliente en una relación de corresponsabilidad? «Para que sea eficaz, el asesoramiento centrado en el cliente, jamás será mero truco o herramienta. El pretender que el cliente se guíe a sí mismo no es una manera sutil de conducirlo. Para que sea eficaz, la guía tiene que ser genuina» [45].

Este talante no directivo de la terapia es la mejor ayuda para que el paciente discierna el campo de su libertad y para ampliarlo, mientras que se distancia de sus obsesiones (problemas emocionales). «La experiencia llamada en la Iglesia arrepentimiento, unida a la experiencia del psicoanálisis, podría enseñarnos que la curación es imposible si aceptamos nuestras obsesiones y bloqueos psíquicos como componentes de nuestro ser. El único camino hacia la curación es trazar una distinción entre nosotros y ellas, considerarlas como obsesiones y aceptar esa culpa que es verdaderamente nuestra» [46].

c) Tema principal: la libertad

Deberemos juzgar la psicoterapia y la logoterapia por el servicio que prestan al incremento de la libertad y fidelidad creadoras. Tanto el terapeuta como el paciente tienen que ser fieles a su respectiva conciencia y ayudarse recíprocamente a discernir claramente entre lo que es una convicción de conciencia genuina o lo que no pasa de ser una obsesión psíquica. Servirán de manera óptima a su respectiva libertad si se hacen recíprocamente conscientes de su visión del mundo, de sus convicciones básicas, si se comprometen a respetar la conciencia del otro. Deberían tratarse como personas que buscan la libertad mediante la búsqueda de la verdad; y actuar así conscientemente como personas autónomas.

El psicoanálisis tiende frecuentemente a afirmar su independencia respecto de todos los sistemas de valores. No obstante, es posible que el método y metas del terapeuta impliquen una determinada visión del mundo, una concepción concreta del significado de la vida, de la salud y de la enfermedad. Si el terapeuta no se

hace consciente de ello y no lo comparte con la conciencia del paciente, corre el gran peligro de actuar bajo una represión insidiosa, la negación consciente de su propia visión y dirección. La cuidadosamente velada búsqueda del significado de la salud irrumpe de manera insana, como cualquier otro tipo de represión, y realiza sus juegos ocultos.

La transferencia, inevitable en un largo proceso de terapia, y con posibilidades de resultar altamente beneficiosa, puede convertirse también en dañosa manipulación del paciente. Es muy humano que el terapeuta disfrute moldeando la vida psíquica de su paciente. Hay un criterio que permite juzgar si se utiliza la transferencia de manera adecuada: el saber si capacita al paciente «para que encuentre la libertad frente a las dependencias infantiles y las distorsiones de actitud frente al analista como progenitor... Obviamente, hay una serie de medidas que no permiten alcanzar esa meta, liberar al individuo de su dependencia infantil de los progenitores que le dan todo y le protegen» [47].

Otro de los peligros de algunos modelos psicoanalistas consiste en que, consciente o inconscientemente, giran alrededor de un concepto individualista de consumación de sí mismo. La psicología del mejor cuño humanista ha demostrado que bastantes neurosis tienen sus raíces en una introspección centrada sobre sí misma, una atención unilateral a la realización propia. Será posible la curación si tanto el paciente como el terapeuta aprenden que la actualización de la persona humana sólo es posible en la autotrascendencia genuina, en la dedicación a los otros y a la causa común.

4. *Modificación de la conducta*

En las décadas pasadas, gran número de psicólogos americanos y europeos renunciaron a la psicoterapia clásica en favor de la modificación de la conducta utilizando las recetas del behaviorismo cuyo representante actualmente más influyente es B.F. Skinner [48]. El behaviorismo de Skinner niega la realidad de la conciencia y libertad humanas. Cree que la persona humana ha estado condicionada a lo largo de toda su historia y que ha sido manipulada prácticamente por su entorno a través de diversos reforzamientos positivos y negativos. Y concluye diciendo que es mejor que se lleve a cabo la manipulación conscientemente y que la realicen los más competentes.

El behaviorismo partió del hallazgo de I.P. Pavlov del fenómeno del «estímulo sustitutivo» o «reflejo condicionado». Toda su psicología se construye sobre el reflejo condicionado [49]. Compuso para Stalin el libro de texto del lavado de cerebro.

Skinner experimentó con ratas y con primates más elevados y centró su atención en lo que hay de común entre el animal y el hombre. En mi opinión, llegó a probar que las personas cuyos motivos no van más allá de evitar el dolor y ser remunerados por lo que hacen pueden ser manipuladas completamente mediante una combinación de refuerzos «adversos» (punitivos) o «no adversos» (premio). Su sistema práctico parte de un concepto utilitarista de la felicidad.

Otros, sin embargo, sin compartir la filosofía de Skinner, sienten que pueden aceptar, al menos parcialmente, sus técnicas [50]. Este autor tiene el mérito de haber demostrado espléndidamente que todos nosotros nos convertimos en manipuladores manipulados si nuestras motivaciones no van más allá del miedo al castigo y la esperanza de la recompensa. Una más aguda conciencia de estos hallazgos y de las amenazas que encierran para nuestra libertad, podría llevar a la Iglesia católica, por ejemplo, a cambiar sus sistemas de promociones, títulos y honores. Mas lo verdaderamente básico es que proponemos una solución positiva de terapia genuina que respeta la conciencia y la libertad y llama a la responsabilidad. Vigilando nuestros motivos, podemos cambiar nuestra conducta más radical y permanentemente. Y para un cristiano, el motivo básico es el amor agradecido a Dios y un celo ardiente por su reino de amor, justicia, paz y libertad.

Con todo, Skinner nos dice algo constructivo sobre la importancia de configurar activa y sabiamente nuestro entorno si no queremos ser modelados desfavorablemente por un medio ambiente social distorsionado y deshumanizado.

5. *Terapia de las personas alcohólicas y drogadictas* [51]

El alcoholismo y la droga constituyen una de las causas de sufrimiento más importantes, desmoronamiento de familias y frecuente criminalidad. Podríamos hablar también de los enormes costos y pérdidas de capacidad laboral que afecta a toda la sociedad. En la actualidad, el problema ha alcanzado unas dimensiones tan

impresionantes que oblonga a la profesión médica y a todos los sectores de la sociedad, pero de manera especial a los legisladores y gobernantes, a buscar las múltiples causas interrelacionadas de esta plaga social y a diseñar un planteamiento global para prevenir y curar.

La droga y el alcoholismo no se limitan a exigir una terapia multidimensional. Constituyen, además, un problema a escala mundial que requiere profundos cambios en la cultura y en toda la manera de pensar de la sociedad. A lo largo de los últimos años, casi todos los gobiernos y gran número de ciudadanos responsables repartidos por todas las partes del mundo han caído en la cuenta de que el abuso del tabaco tiene, igualmente, consecuencias devastadoras no sólo para los fumadores, sino también para las personas que tienen que convivir con ellos. La sociedad tiene que gastar en estas enfermedades ocasionadas o agravadas por estos abusos mucho más que de lo que recoge de los impuestos que gravan esos productos.

El envenenar el cuerpo o la mente con el abuso de alcohol, drogas o nicotina es un grave desorden moral. Con todo, es absolutamente imprescindible olvidarnos de las posturas moralistas, de las actitudes de reproche y juicio. Frecuentemente, la mayor parte de la responsabilidad recae sobre la sociedad misma o sobre aquellos que fracasaron en el intento de ofrecer una educación adecuada para crear una comunidad verdaderamente humana y condiciones sociales favorables.

Tenemos que considerar estos males en el contexto de una sociedad de consumo y en el marco de una cultura en la que el poseer y consumir cuenta mucho más que ser y amar, una cultura en la que el preocuparse egoístamente sólo de sí mismo y de la propia realización es el hilo conductor consciente o inconscientemente.

El problema comienza cuando no se aceptan los hijos verdaderamente como un don de Dios, cuando los padres y educadores que no les ofrecen amor genuino quieren compensarlo dándoles más y más cosas. Con frecuencia, los niños no tienen oportunidad de aprender y apreciar un estilo sencillo de vida ni de disfrutar de unas relaciones de amor, sanas. Su educación se basa en castigo y premio. No se les motiva a renunciar a lo superfluo a fin de ser libres para otros y libres para responder a sus necesidades interiores más elevadas.

Generalmente, se describe a los alcohólicos crónicos y a los

adictos a la nicotina como personas inmaduras y excesivamente dependientes, frecuentemente con una historia de relaciones interpersonales difíciles. Tienden a buscar una compensación excesiva de sus deficiencias personales y del *distress* ocasionado por los factores ambientales. Y creen encontrar todo esto escapando a un mundo irreal [52]. Pero conviene tener presente algo sumamente importante: esta búsqueda de escape sería completamente imposible sin el contexto social de personas con hábitos de beber, de drogas, de fumar socialmente aceptados.

Una de las causas de la actualmente extendidísima adicción a las drogas es la constante y poderosa propaganda de fármacos psicotrópicos como remedio para todos los problemas humanos. Lo mismo podríamos decir, aunque tal vez en grado inferior, de la adicción al tabaco y al alcohol. Efectivamente, los anuncios comerciales de la televisión, los héroes y heroínas de tantas películas y espectáculos de televisión hacen ostentación constante de esos hábitos.

Los adictos son personas enfermas y necesitan curación en una sociedad enferma, que necesita renovar radicalmente su manera de pensar y sus estructuras.

Las leyes penales deberían perseguir a los traficantes de drogas en vez de castigar a los adictos, que son personas que sufren ya. Una sociedad que pretenda solucionar sus plagas mediante métodos penales aplicados a los adictos está cayendo en el escapismo tanto como los mismos drogadictos.

Ante todo, es necesaria una educación adecuada y una información que influya en la totalidad de la sociedad, especialmente en aquellos que se hallan más expuestos a los peligros de la adicción. En segundo lugar, es preciso actuar para poner a disposición de las personas los mejores servicios para curar a los adictos. Probablemente, esta plaga decrecería drásticamente mediante un gradual y fuerte impuesto sobre las drogas, el alcohol y el tabaco. Pero tales medidas surtirán efecto sólo si forman parte de un esfuerzo más amplio de reeducación de toda la sociedad para que encuentre una motivación más apropiada y acciones constructivas.

Renunciar a una actitud moralista de juicio no significa, en modo alguno, excluir la responsabilidad personal. Sea cual fuere la terapia iniciada, tiene que apelar a la aún existente, aunque limitada, libertad del adicto. Aunque el médico y cada uno de nosotros estamos llamados a sanar y no a juzgar a los demás, la auténtica dignidad de nuestros hermanos y hermanas que sufren exige que apelemos a su propia libertad y conciencia. Podremos lograr esto sin cargar las tintas morales, tomando conciencia de la complejidad de la situación.

En muchos casos, la terapia tendrá que extenderse a la familia. Frecuentemente es aconsejable la terapia de grupo. La experiencia de los alcohólicos anónimos es altamente ilustrativa. Su éxito se basa en una especie de terapia en grupo. Los que sufren las heridas en su propia carne y se encuentran ya en proceso de curación son, frecuentemente, los terapeutas más eficaces, pues han aprendido por experiencia y tienen un nuevo sentido de la solidaridad. Existen comunidades de curación organizadas por drogadictos y alcohólicos rehabilitados [53].

Las personas que tienen una adicción total a la nicotina o al alcohol sólo podrán curarse si aceptan la abstinencia total. Una reincidencia ocasional en el viejo hábito lo reactiva. Esto que acabamos de decir es más cierto aún en la narcomanía. El antojo de la droga permanece aún después que el cuerpo se ha desintoxicado, especialmente si la psicoterapia no ha logrado erradicar la dependencia psicológica.

Sería especialmente deseable ofrecer educación continuada a los pacientes de drogadicción, principalmente si se precisa de largos períodos de hospitalización. Una parte de esta educación permanente podría consistir en discusión informativa acerca de las principales causas de males sociales tales como el alcoholismo y la drogadicción.

La educación general en la responsabilidad y corresponsabilidad eliminaría, probablemente o, al menos, reduciría muchos de los condicionamientos y causas. Si las personas estuvieran motivadas por un espíritu de responsabilidad y de corresponsabilidad, caerían en la cuenta, por ejemplo, del daño que ocasiona a otros el abuso del alcohol, de las drogas y de la nicotina. Entonces estarían en mejores condiciones para hacer frente a la tentación y romper a tiempo con los hábitos incipientes. Es importante aquí una palabra del autor de esta obra. Cuando los análisis probaron la existencia de un cáncer de garganta, la primera pregunta del médico fue: «¿Es usted fumador?» Cuando le respondí que no fumo, su segunda pregunta fue si había vivido o trabajado en espacios donde otros fumaban. Si los padres estuvieran informados de que los hijos de padres fumadores padecen problemas respira-

torios graves con mayor frecuencia que otros niños, el amor paterno los capacitaría para cambiar sus hábitos.

6. *Terapia de las desviaciones sexuales* [54]

La terapia sexual se ha convertido en nueva disciplina en los últimos años. Muchas personas tienen la sensación de padecer deficiencias sexuales y explican sus trastornos en el matrimonio y en otras situaciones de relación recurriendo a este tipo de deficiencia. Las diversas formas de terapia del sexo suscitan numerosos problemas éticos.

Masters, pionero en este campo, toca tres puntos delicados. Acerca del primero dice: «El Dr. Redlich desarrolla una posición exigente contra la terapéutica del paciente sexual subrayando la explotación implícita en esta situación de especial vulnerabilidad así como el desmoronamiento de confianza que acompaña invariablemente la terminación de tal relación» [55]. Tal planteamiento no es una norma moral preconcebida, sino el resultado de la experiencia y de la reflexión compartida a la luz del crecimiento y dignidad humanos.

Sobre el segundo problema, Masters señala que él mismo y el instituto fundado por él han «suspendido el uso de substitutivos» mientras que otras instituciones han iniciado programas en los que el substitutivo funciona como maestro o terapeuta. También su tercera observación es sumamente atinada: «El terapeuta del sexo que exige la continuación e incremento de la actividad sexual como parte del tratamiento actúa de esta manera más por inclinación personal que por motivos profesionales» [56]. Estas observaciones ponen de manifiesto un buen sentido común.

La terapia del sexo exige una visión global e implica una terapia general encaminada a crear relaciones más saludables, una aceptación de sí mismo más plena y la aceptación de los otros tal como son. El funcionamiento sexual meramente externo no es una sexualidad sana. La relación sexual saludable y plenamente humana exige crecer en el amor y respeto; la capacidad para amar y ser fiel.

Existen desviaciones sexuales tales como el sadismo y masoquismo, el fetichismo y la bestialidad, que afectan y hieren la totalidad de la persona y llevan a relaciones trastornadas profundamente con otros y consigo mismo. El sádico encuentra satisfac-

ción sexual en actos de crueldad sobre otras personas, mientras que el masoquista se excita sexualmente aceptando que otros le traten con crueldad, por lo general una prostituta o personas de esa clase. El fetichismo sexual (no debe ser confundido con el fetichismo mágico) desplaza el despertar su excitación sexual a objetos inanimados tales como prendas de vestir o el cabello de otra persona. Estamos hablando de patologías graves. Los que están afectados por ellas necesitan urgentemente de una esmerada terapia y de la ayuda humana más compasiva para desarrollar una mejor autocomprensión y autoaceptación. A esto deberá acompañar la educación en el verdadero amor.

La bestialidad consiste en pretender la satisfacción sexual mediante un tipo de coito con animales. Esta aberración hace patente que la infortunada persona no ha alcanzado una plena comprensión y realización de su dignidad específicamente humana. Puestos a buscar causas, podríamos señalar, entre otras, una autocomplacencia y una orientación sexual completamente desvinculada del crecimiento en el amor humano.

En todas estas situaciones poco podrá ayudar una postura severa de juicio moral. Pensemos que se trata de trastornos psíquicos. Las víctimas sufren y necesitan aceptación. Pero el proceso de curación exigirá apelar a estos pacientes para que usen toda la libertad de que dispongan para crecer en la madurez por el camino de una comprensión verdaderamente humana de la sexualidad y de su integración en la totalidad de su relación con Dios, consigo mismo y con sus semejantes.

Una de las aberraciones sexuales más frecuentes es la homosexualidad (inclinaciones lesbianas en el caso de las mujeres) [57]. De la cultura predominante en un lugar concreto depende que esté ampliamente extendida o circunscrita a casos excepcionales. En una cultura en que el sexo es un artículo más de consumo y la experimentación incontrolada con el sexo una tendencia extendida, es de esperar que se dé un alto porcentaje de homosexualidad.

Los médicos y consejeros tendrán que distinguir cuidadosamente entre una tendencia homosexual profundamente arraigada y una experiencia homosexual esporádica. Además, existe la prostitución homosexual sin condicionamiento homosexual. En determinados ambientes y subculturas existe una amplia fobia y ansiedad en personas que temen ser homosexuales. El recelo nace, frecuentemente, de imprudentes observaciones hechas por un amigo o pariente [58].

La fobia puede conducir a un colapso mental o a una pseudohomosexualidad.

Las personas que sienten una fuerte atracción erótica hacia su propio sexo pero no caen en la actividad homosexual o lesbiana no deberían calificarse o ser calificadas de homosexuales. Es más adecuado hablar de homofilia. De suyo, constituye ya un gran logro mantener estas tendencias eróticas en el plano de la genuina amistad, lejos de un comportamiento indecente.

Los ambivalentes en su atracción erótica, es decir, los que se sienten atraídos tanto por personas de su propio sexo como por las del opuesto, pueden desarrollar más fácilmente un comportamiento heterosexual claro. Un matrimonio feliz remediará su situación.

Frecuentemente, las tendencias homosexuales se combinan o unen a otras psicopatologías. En tales situaciones, la terapia tiene que orientarse hacia las causas más profundas. El crecimiento personal puede conducirles a un nuevo equilibrio de los componentes dinámicos de la personalidad, incluyendo la dimensión sexual.

No puede excluirse la hipótesis de que determinados casos de homosexualidad provengan de la herencia. En tal supuesto, sería irreversible [59]. Sin embargo, muchos estudios se muestran de acuerdo en afirmar que la mayoría de los problemas homosexuales son ocasionados o, al menos, agravados por comportamientos descarriados en el entorno familiar o en el ambiente social próximo. Si un niño tiene que pasar por la experiencia dolorosa de ver a su padre y madre como amenaza recíproca, si, además, se le advierte constantemente acerca del otro sexo como amenaza o peligro, no será de extrañar que desarrolle una tendencia homosexual como postura inconsciente de autodefensa.

Actualmente existen muchos homosexuales y lesbianas que desean ser lo que son y se confirman recíprocamente en esta posición. Bastantes lo lamentarán posteriormente si se ven privados de matrimonio y de familia así como de amistad permanente y fiel.

Muchos terapeutas están convencidos, y yo participo de tal opinión, de que, en la mayoría de los casos, homosexuales relativamente jóvenes (por debajo de los treinta años de edad) pueden curarse si encuentran un terapeuta competente y están fuertemente motivados. Tenemos derecho a esperar que se realicen mayores esfuerzos y obtengan crecientes éxitos en la terapia del sexo. Habría que hacer mucho más en el plano de la terapia individual y

aún más en el campo de la profilaxis de las causas e implicaciones sociopatológicas.

E) Experimentación con seres humanos [60]

1. *El hombre explorador y experimentador*

En cierto sentido, la persona humana es un autocreador aunque siempre como administrador bajo la sombra de Dios. La experimentación del hombre tiene su prehistoria en el largo proceso de la evolución, con sus tanteos inquisitivos en el mundo material y biológico. Sin esos tanteos y sin una constante recolección de experiencia, no sería concebible nuestra existencia en el presente orden de la creación. «Jamás podremos olvidar que el carácter distintivo de la persona humana está en su creatividad y libertad aunque ambas sean limitadas» [61]. Lo nuevo de la situación actual consiste en la postura sistemática de experimentación. El hombre ha inventado el arte de la experimentación científica y de la invención.

El gran interrogante bioético se refiere a la medida en que el hombre es capaz de configurar su *bios,* su dotación biológica. No puede escapar a nuestra atención el hecho de la constante configuración y reconfiguración de su fundamento psicológico. Este interrogante emerge en el nuevo contexto de consciencia acerca de las dimensiones en que el progreso humano depende de la experimentación científica, de la constante revisión de la experiencia y de la experimentación sistemática.

El hombre debe ser especialmente cauto y cuidadoso cuando experimenta con materiales altamente explosivos y peligrosos, por ejemplo, con la energía atómica. Y no deberá serlo menos cuando la experimentación se extiende a su constitución biológica y psicológica. La experimentación científica ha invadido áreas que son más sensibles y cargadas de riesgos mayores. Pensamos, por ejemplo, en la investigación del cerebro [62] y de la genética, especialmente en la manipulación de ácido desoxirribonucleico (ADN). Estos campos de investigación prometen grandes ventajas para la totalidad de la vida humana, pero no está descartado el riesgo por ahora.

En este contexto surge la cuestión de qué grado de autoridad delega la sociedad en los investigadores [63]. Es indudable que, en

nuestro mundo moderno, los expertos gozan de gran autoridad y de gran prestigio profesional. Pero cuando está en juego la salud, la libertad y la vida de innumerables personas, la sociedad no puede delegar su autoridad en un grupo profesional. De ahí nace un nuevo problema que desemboca, finalmente, en la siguiente pregunta: «¿Quién controla a los controladores[64]?» Cada una de las personas debería participar, de acuerdo con sus posibilidades, en el proceso de formar una opinión pública sana e influir en las tomas de decisión que se llevan a cabo a nivel del Estado y de los grupos profesionales.

Numerosos códigos éticos sobre experimentación con seres humanos tratan de trazar límites que, por una parte, protejan la dignidad y libertad de cada ser humano y, por otra, dejen caminos abiertos para el progreso de la medicina y la biología, para bien de las generaciones presente y futuras. Es bien conocido el código de Nuremberg sobre «experimentos médicos permisibles» que sirvió como guía para juicios contra experimentos criminales pero fue pensado también como medio que impidiera la repetición de crímenes similares en el futuro. La de Helsinki es la codificación más madura: contiene recomendaciones que guían a los médicos en la investigación clínica, resolución adoptada en el 18 Congreso Mundial de Medicina, junio de 1964, por la Asociación Médica Mundial[65]. La mayoría de los estados modernos donde se están realizando investigaciones importantes han añadido legislación adicional para nuevos campos tales como la tecnología que recombina el ADN.

2. *Experimentación terapéutica*

La relación de alianza entre médico y paciente, y el clima de confianza y respeto tan indispensable para la terapia, desaconseja la utilización de un paciente como mero sujeto de experimentación. El médico deberá emplear los métodos más seguros y eficaces. Pero es libre de utilizar una nueva medida terapéutica si, en su juicio competente, ofrece esperanzas de salvar la vida, restablecer la salud o aliviar el sufrimiento (*Código de Helsinki* II, 1).

Cuando las posibilidades de los métodos tradicionales y aprobados sean menos eficaces, será más fácilmente justificable el empleo de nuevas vías, dotadas de algún riesgo, pero sólo por un médico

competente. Criterio decisivo será siempre la proporción entre los resultados esperados y los riesgos posibles para el paciente. En la medida de lo posible, el médico debe informar al paciente y a su familia acerca de las posibilidades y riesgos; y actuará únicamente después de haber obtenido el consentimiento libre de los interesados. Los resultados que se pretenden deben ser buenos para el paciente concreto, no para la humanidad en general. Debe excluirse totalmente experimentos no terapéuticos con los pacientes. Ni siquiera debería osarse la petición de permiso para tales experimentos no directamente terapéuticos.

3. *Investigación clínica no terapéutica*

La experimentación no terapéutica debería estar exclusivamente en manos de equipos altamente cualificados. Debe sopesarse cuidadosamente la proporción entre riesgos y el progreso esperado. Tal evaluación será realizada no sólo por el equipo, sino también por otras personas competentes. Convendrá planificar cuidadosamente el programa. Durante la realización del proceso de experimentación habrá una valoración constante de las investigaciones proyectadas. En esa evaluación intervendrán tanto personas competentes no participantes como miembros del equipo.

En la historia del progreso de la medicina, la autoexperimentación realizada por médicos e investigadores ha desempeñado un papel importantísimo. Escribe un médico: «Siempre que tenga sentido y sea posible, la autoexperimentación del investigador debería preceder a la comprobación en los demás»[66]. Si pide a otros que participen, debería preguntarse primero a sí mismo si le gustaría que su propia esposa, sus hijos o sus mejores amigos participaran en el experimento. Tal manera de pensar evitaría riesgos desproporcionados.

Es absolutamente indispensable que los voluntarios den su consentimiendo informado. Se les deberá poner al corriente de la finalidad, significado de la investigación y de los inconvenientes previsibles así como de los peligros que pueden esperarse razonablemente. Jamás debería aceptarse el consentimiento antes de que el voluntario haya pedido consejo a otros. Es más deseable tener personas fuera del grupo de investigación que cooperen en el proceso de información y en la continuada evaluación moral sobre si,

para una persona determinada, el experimento ha llegado a su límite extremo conveniente o puede proseguir.

Jamás se invitará a participar al retrasado mental que no puede dar un consentimiento verdaderamente informado.

En ningún caso podrá utilizarse prisioneros de guerra ni prisioneros políticos para que sirvan de objeto en una investigación no terapéutica. La ley debería garantizar su libertad y dignidad. Aunque no existe una ley escrita a este respecto, el imperativo moral es evidente.

En los experimentos terapéuticos actuales, los prisioneros en sistemas correccionales son los principales participantes. Muchos estudiosos de la ética piensan que no debería invitárseles ni admitírseles a causa de la situación que puede impedir un consentimiento verdaderamente libre. En mi opinión, no debería excluírseles si verdaderamente desean participar, si se dan todas las garantías de información adecuada y se evita la manipulación. Con todo, yo excluiría completamente los experimentos de modificación de la conducta con delincuentes si se aplican los métodos de Skinner que no tienen en cuenta para nada la dignidad y libertad de la persona. Esto no excluye una genuina terapia del comportamiento para delincuentes si ellos mismos la desean [67].

Algunos estudiosos de la ética vetan cualquier tipo de experimentación no terapéutica con niños [68]. En mi opinión, la experimentación es aceptable si padres y tutores dan un consentimiento informado y con unas condiciones que excluyan riesgos discernibles. Además, la investigación tendría que revestir importancia suma para los niños. Opino de esta manera porque la investigación, cumpliendo las condiciones señaladas, servirá mejor a todos los niños que las alternativas de suspender toda nueva medicación o tratamiento con los niños o, segunda alternativa, experimentar medicación sólo para los adultos.

III

LA MUERTE Y EL MORIR

La búsqueda de una visión global de la vida humana y de la salud, y especialmente nuestra experiencia personal de la enfermedad y del sufrimiento, hacen que nos enfrentemos constantemente con el tema de la muerte, de nuestra muerte. La vida humana en el cuerpo es una vida hacia la muerte. La muerte nos acompaña constantemente a lo largo de nuestra vida. La manera de enfrentarnos a la muerte, a la nuestra y a la ajena, tiene significación reveladora para la vida del individuo y para la calidad de nuestra sociedad y cultura. Es un criterio básico de cómo hacemos frente a la verdad, que incluye la verdad de que nuestra vida está destinada a la muerte. Todo esto hace que la teología moral preste atención especial al tema de la muerte y del morir [1]. Pero además, el progreso de la medicina moderna y la mentalidad de nuestra cultura plantean problemas nuevos que reclaman nuestra atención y planteamientos renovados.

A) Descubrir el sentido de la muerte

1. *Cuestión decisiva*

El que podamos hacer frente a la realidad de la muerte y la manera cómo nos la planteamos son temas que condicionan la plenitud humana. Heidegger planteó el tema de la muerte desde una perspectiva ontológica. Entiende que la consciencia personal de la muerte suscita la cuestión fundamental del significado que tiene la existencia para cada uno. El rasgo fundamental de su obra es una teoría del significado de la muerte que patentiza algo verdadera-

mente importante: «El enfrentamiento con la propia muerte personal ofrece concretamente a la vida una orientación y urgencia de las que carecería de otra manera»[2]. No es cuestión de pensar en la muerte, sino de hacer frente a la realidad de mi propia mortalidad y caer en la cuenta de que toda mi vida se relaciona con mi muerte.

Para Rainer M. Rilke, la confrontación con la muerte propia se convierte espontáneamente en oración: «¡Señor, concede a cada uno su muerte, la muerte que nace de su vida, en la que fundamenta el amor, el sentido y la aflicción!» La experiencia consciente de la fragilidad humana que se esfuerza por lograr la identidad personal dentro de la familia humana convierte la experiencia del sufrimiento, de la enfermedad y la perspectiva de la muerte, en parte integrante de la vida propia. Ivan Illich piensa que la capacidad de integrar estas experiencias de manera autónoma es básica para la salud humana[3]. Mas, para descubrir toda la verdad sobre mi vida propia no basta un pensamiento abstracto sobre la muerte, sino un penetrante examen de uno mismo al hilo de la pregunta ¿cómo será mi muerte[4]?

El enfrentarse al cruel hecho de vivir constantemente bajo la sombra de la muerte es especialmente importante para la profesión sanitaria. La relación con los pacientes, y de manera especial con el moribundo, dependerá en gran medida de cómo los profesionales de la salud hayan integrado la realidad de su propia mortalidad en su vida[5].La actitud existencial del médico o de la enfermera frente a la muerte determinará no sólo la totalidad de sus relaciones, sino también la auténtica comprensión de la profesión sanitaria.

La decisión de hacer frente a nuestra propia mortalidad y de confrontar la vida con el significado de la muerte propia es parte de nuestra opción fundamental. Si rechazamos la verdad sobre nuestra muerte, fácilmente abortaremos la opción fundamental en favor del bien.

2. *Mortalidad natural*

El hombre es mortal por naturaleza. Tiene una historia de vida sobre la tierra. La muerte forma parte de su realidad histórica tanto como su nacimiento.

La historia de la caída que nos narra el Génesis no habla de mortalidad como tal, sino de una vida de aflicción y dolor como consecuencia del pecado. No se da contradicción cuanto el Antiguo Testamento habla a veces de que la muerte de una persona puede ser consecuencia del castigo divino y cuando afirma que la mortalidad de la especie humana forma parte del orden divino de creación[6].

Cuando decimos que la muerte es parte constitutiva de la naturaleza humana, no afirmamos que el hombre la experimente como algo absolutamente natural. «El máximo enigma de la vida humana. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo. Pero su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua. La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreductible a la pura materia, se levanta contra la muerte»[7].

El «temor y temblor» con que la persona se plantea la muerte, la angustia que el enigma de la muerte ocasiona a muchas personas, no es sólo expresión del deseo natural de inmortalidad; tiene que ver también con la situación histórica de la humanidad caída. Y esta situación se hace patente también en el temor y temblor con que Jesús se enfrentó a la muerte aunque sabía que sería una muerte redentora.

En el lenguaje del Nuevo Testamento y de la liturgia cristiana, la muerte entró en la historia humana como consecuencia del pecado. Pero esto no quiere decir que, en el plan original, la persona no tuviera que morir. Los escritos neotestamentarios y la liturgia se limitan a afirmar que hemos sido «liberados de la muerte». El lenguaje de salvación no apunta al mero hecho físico de la muerte, sino a su significación global. De este modo, podemos decir que la muerte, tal como la contemplamos, es a la vez natural y no natural. El concilio Vaticano II dice: «La fe cristiana enseña que la muerte corporal, que entró en la historia a consecuencia del pecado, será vencida cuando el omnipotente y misericordioso Salvador restituya al hombre en la salvación perdida por el pecado»[8].

La muerte, en toda su significación, tiene que ser contemplada desde la perspectiva de la creación, de la caída y redención. La muerte física adquiere su significación de la personal opción fundamental de fe en la muerte y resurrección de Cristo o del rechazo de la salvación.

3. *¿Es nuestra muerte una maldición?*

«Así, lo mismo que el pecado reinó en la muerte, así también reinará la gracia en la virtud de la justicia para vida eterna por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 5,21). El apóstol Pablo habla del «ser perecedero» del «primer hombre» (1Cor 15,47-54). Esto no significa, sin más, que la muerte sea una maldición. Lo que hace que la muerte y el morir adquieran su carácter terrorífico es el hecho de que la persona no redimida no puede integrar la muerte en su vida y el pecador se niega a aceptarla en la nueva dimensión que Cristo le dio [9].

No podemos responder en abstracto a la pregunta de si la muerte es ya juicio y maldición. Cada uno de nosotros tiene que preguntarse existencialmente: ¿Acepto la muerte en conformidad con Cristo y en la esperanza de la resurrección o elijo la vieja maldición en la solidaridad con el pecado?

Nos referimos aquí, particularmente, a la muerte natural como distinta de la muerte no natural, muerte prematura ocasionada por un entorno hostil o por la irresponsabilidad individual o colectiva. Entendemos por natural la muerte de una persona que ha vivido plenamente su vida, que llega al final de la vida cargada de años. Tenemos que vivir nuestra vida de manera responsable, de manera que no nos hagamos reos de una muerte prematura y, en este sentido, «no natural». Mas lo verdaderamente importante no es alcanzar esa muerte natural, sino un morir redimido como coronación de una vida redimida, tanto si esa muerte se presenta en los años de la ancianidad o con anterioridad.

La divina promesa del Redentor libera a la muerte del creyente del carácter de maldición. Cristo ha vencido a la muerte y, por la fe, nosotros participamos de su victoria alabando nuestra liberación: «La ley del Espíritu que da la vida nos ha liberado ya de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8,2). Con todo, somos tentados constantemente por nuestro propio egoísmo y salpicados por el egoísmo colectivo. «Efectivamente, los que viven según la carne, desean lo carnal; mas los que viven según el espíritu, lo espiritual. Pues las tendencias de la carne son muerte; mas las del espíritu, vida y paz» (Rom 8,5-6). Nuestra naturaleza baja, egoísta, no tiene derecho alguno sobre nosotros. Pero vivimos en un mundo «sometido a frustración» (Rom 8,20). Por eso, «también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo» (Rom 8,23).

A pesar de su fe, el cristiano que muere puede sufrir extrañamiento en un medio ambiente alienado. La visión que uno tenga de la muerte puede sufrir las salpicaduras negativas de una enseñanza pesimista en la comunidad religiosa y del fracaso de la sociedad en la que uno vive en la tarea de alcanzar la verdad acerca de una muerte redimida. La conducta de las personas más cercanas al moribundo y toda la calidad de la cultura influyen, para bien o para mal, en la disponibilidad a abrirse al terrible aspecto de la muerte y a su horizonte redimido.

4. *Del rechazo a la aceptación*

Aunque el cristiano no considera la muerte como la catástrofe final, tiene que cuidar responsablemente de su vida; y este auténtico amor a la vida es un genuino don de Dios y una tarea que excluye la muerte inoportuna. Puede considerarse justo deseo pretender vivir hasta haber alcanzado la plenitud en el amor a Dios y al prójimo. Es natural resistirnos a la muerte antes de que se haya cumplido nuestro tiempo.

Cuando la persona enferma o herida comprende que la muerte se aproxima de forma más o menos reversible, comienza un proceso que puede convertirse en un despegue positivo o en un rechazo frustrante. E. Kübler-Ross señala que, en ese momento, la persona moribunda pasa, normalmente, a través de los siguientes estadios: (1) rechazo y aislamiento; (2) cólera y resentimiento; (3) regateo e intentos de posponer; (4) depresión y sensación de pérdida; (5) aceptación [10]. El proceso no es, en modo alguno, automático. Un ambiente desfavorable, la falta de asistencia, los esfuerzos para engañar a la persona moribunda, pueden bloquear el desarrollo de este despegue creador.

La descripción de los estadios ofrecida por Kübler-Ross «es un parámetro útil para aquellos que deben trabajar con pacientes que se encuentran cerca de la muerte» [11]. La calidad del despegue creativo y de la muerte misma dependen en gran medida de las relaciones personales y del significado que la persona haya descubierto o dado a su propia vida. Frecuentemente se ha observado que las

relaciones personales saludables permiten una vida más larga que la supuesta por el diagnóstico.

Con todo, la útil tipología no debe hacer olvidar el carácter de irrepetibilidad de cada persona y de la muerte personal. Unas creencias robustas pueden alcanzar una aceptación positiva de la muerte marcadamente diferente de la de aquella otra persona cuya fe no es tan profunda y que no estuvo entregada completamente a la voluntad de Dios a lo largo de toda su vida. Añadiré que, frecuentemente, sentí una grata sorpresa al contemplar la serenidad y confianza que llegaron a alcanzar algunas personas que durante su vida no tuvieron gran éxito en el combate contra el pecado.

5. *¿Cima de libertad?*

La persona que jamás llegó a percibir profunda y agradecidamente su dependencia de Dios, el dador de la vida, experimentará la muerte como pérdida, como destrucción final de su libertad. Pero el que ha vivido en postura de adoración, de agradecimiento y se ha sentido colaborador de Dios, el dador de todo bien, puede alcanzar la cima de la libertad humana al enfrentarse a la muerte.

Dietrich Bonhoeffer, que dedicó su vida a la causa de la libertad para todos, escribió las palabras más bellas en torno a la aceptación de la muerte cuando tuvo la certeza de que le esperaba la probabilidad de ser ejecutado. «No sólo la acción, también el sufrimiento es un camino que lleva a la libertad. Se alcanza la liberación en el sufrimiento cuando una persona puede destacarse de su causa y ponerla totalmente en manos de Dios. En este sentido, la muerte es la coronación de la libertad humana. El que una persona entienda su sufrimiento como continuación de su acción, como plenificación de su libertad o no, hará que su acción humana sea un asunto de fe o no. Pienso que esto es sumamente importante y altamente consolador» [12]. Su aceptación de la muerte le permitió decir: «En el caminar hacia la libertad, la muerte es la fiesta más excelsa» [13]. Y su poema sobre los estadios de la libertad explica esto: «Sólo por un momento tocaste dichosamente la libertad y la traspasaste rápidamente a Dios para que él pueda perfeccionarla dichosamente» [14].

La fe cristiana celebra la victoria de Cristo en la cruz y, cuando proclamamos la muerte del Señor hasta que él venga, entendemos y aceptamos nuestra muerte a la luz de su muerte dolorosa y de su venida gloriosa.

Los cristianos no tienen necesidad alguna de huir de la muerte. La fe cristiana «nos prohíbe recurrir a los analgésicos como si fuéramos incapaces de beber libremente con Jesucristo el cáliz de la muerte de esta existencia» [16]. Podemos humanizar la muerte, iluminada por la cruz y la resurrección de Cristo, preparándonos a lo largo de toda nuestra vida. Sin embargo, si percibimos la verdad de la muerte que se aproxima, podremos tener la gracia especial y la oportunidad única de alcanzar la cima de nuestra libertad encomendándonos a las manos de Dios en el profundísimo conocimiento y compartiendo la muerte y resurrección de Cristo que tal vez podríamos alcanzar en el tiempo de vida que nos reste.

La muerte marca el final de la historia terrena de la libertad humana y podría tratarse de un final que honrara a la libertad. Tenemos aquí un criterio central para la ética médica que tiene que vérselas con las postrimerías de la vida. ¿Supone algún bien para la persona moribunda prolongar el proceso de su vida a costa de perder consciencia y libertad? El prolongar una vida irremediablemente condenada a la muerte podría tener algún significado si permitiese al paciente alcanzar el más alto grado posible de libertad en la aceptación de la muerte y en su postura como canto a estos momentos decisivos de la vida.

No pueden experimentar la libertad como cima y fiesta de la libertad aquellas personas que, irresponsablemente, ponen fin a su vida prematuramente. En el mundo occidental están aumentando rápidamente cuatro causas de muerte: primera, los infartos al corazón; segunda, cáncer de pulmón y bronquitis; tercera, cirrosis hepática; cuarta, los accidentes de tráfico. Los infartos son el resultado frecuente de comer en exceso o de *stress* psicológico; el cáncer de pulmón y la bronquitis son frecuentemente la consecuencia de fumar cigarrillos y, en alguna medida, de la polución atmosférica; la cirrosis hepática es casi siempre consecuencia del uso irresponsable del alcohol; y las innumerables muertes por accidentes de circulación son fruto de la prisa insensata, combinada, a veces, con el alcohol y con el abuso de la droga. El gobierno de la República Federal de Alemania informa que unos 140 000 ciudadanos mueren anualmente a consecuencia del tabaco, otros 100 000 fumadores quedan inválidos prematuramente [17]. Tal tipo de muerte

no puede ser la coronación y fiesta de la libertad si no existe un renacimiento a través del arrepentimiento.

B) Malograr el significado de la muerte y de la vida

Indudablemente, es un gran pecado abortar el sentido de la muerte propia y de los otros. Con todo, hablamos de pecado únicamente en el contexto de nuestra vocación positiva a ayudarnos recíprocamente a descubrir el significado de la vida y de la muerte y a comprenderlo en la libertad. Es cuestión de corresponsabilidad, de libertad y fidelidad creadoras.

1. *Reprimir la perspectiva de la muerte*

Nuestra sociedad consumista occidental no ayuda a convertir la muerte en evento de libertad. Hace todo lo posible por reprimir el pensamiento de la muerte. Todo nuestro sistema social, incluso la nueva estructura familiar, evita el pensamiento o presencia de la ancianidad y de la muerte. La mayoría de las personas mueren en hospitales o asilos de ancianos donde su existencia transcurre en un ambiente oculto a los ojos del público. La atmósfera reinante en los hospitales altamente tecnificados, y de manera especial en las unidades de cuidados intensivos, no ayudan en modo alguno a humanizar la muerte. En el mundo externo, la sumisión a los productos de consumo y a la publicidad promociona una mentalidad descrita por el profeta Isaías: «¡Comamos y bebamos, que mañana moriremos!» (Is 22,13).

La mejor ayuda para prepararnos a una muerte llena de sentido y libremente aceptada es la experiencia de personas que, al morir, nos dieron testimonio de tal realidad. Pero actualmente son escasas las personas que tienen la posibilidad de una tal experiencia. El hecho de que tantas personas sean marginadas prácticamente antes de su muerte física es un impresionante reto para cada cristiano, para la totalidad de la Iglesia y para la civilización actual. ¿Cómo pueden aquellas personas que imponen o aceptan para otros un tipo de muerte social y psicológica convertir su propia muerte en cima de libertad? Privar a otros de relaciones vitales, denegarles prácticamente el derecho a participar en la configuración de la vida que les rodea es, digámoslo claramente, matarlos socialmente.

Más tarde nos ocuparemos del grave problema de los enormes esfuerzos realizados por un sector de la profesión médica para prolongar la vida, haciendo casi o completamente imposible aquel cuidado amoroso que permitiría que la muerte se convirtiera en un evento de libertad [18]. Las personas pueden llegar a sufrir esta pérdida de toda relación vital en tal medida que tienen la impresión de estar ya enterrados en vida.

2. *Rechazo de la muerte en la práctica médica*

La finalidad de la medicina es restaurar la salud y disminuir el sufrimiento, especialmente cuando la carrera hacia la muerte es irreversible. Pero, frecuentemente, la profesión médica está completamente imbuida de la idea de que su misión principal consiste en luchar contra la muerte y el prolongar la vida en la medida en que esto sea técnicamente posible. Consecuencia de tal postura: no sólo se prolonga el sufrimiento sin sentido alguno, sino que se está reprimiendo la idea de la muerte. Prácticamente, no se ofrece ayuda alguna al moribundo para que muera su propia muerte, para prepararle a la más alta consciencia y libertad posibles, para vivir los últimos días y horas de su vida en unas relaciones humanas lo más ricas posible.

Tal vez una de las tareas más urgentes de la ética médica consista en liberar de esta ideología a la profesión sanitaria. Los miembros de esta profesión deben dedicarse, ante todo, a la libertad; especialmente, a aquella libertad que permita un despegue creativo y la aceptación final de la muerte.

3. *Suicidio y eutanasia*

El encomendar la vida propia en manos de Dios en el momento adecuado y entregar la propia vida al servicio de los demás, aunque esto pueda llevar a una muerte más temprana, es completamente distinto de quitarse la vida como si se tratara de algo carente de valor.

Actualmente, el suicidio constituye una de las causas de muerte más frecuentes. Resulta demasiado cómodo presentar el suicidio como consecuencia de «trastorno mental». En muchos casos,

es el resultado de la muerte social, del verse privado de los más elementales lazos de comunicación vital básica. En tales situaciones, el suicidio significa: «Me habéis privado ya de aquellas relaciones que confieren significado a la vida. Ahora tendréis que enterrar mi cuerpo muerto.» El recurso al suicidio es, a veces, el resorte extremo, «una comunicación, un grito de auxilio a las personas importantes para el que hace la intentona»[19].

El término «suicidio» encierra contenidos diversos. Puede tratarse de un suicidio egoísta: una persona que no desea vivir para otros o con otros, corta todos los lazos mediante este acto de suicidio. O puede ser un acto de desesperación total acerca de la vida propia en unas circunstancias concretas; o desesperación de la vida, vacío de sentido de la vida. Puede darse también el raro caso de suicidio altruista, sacrificio heroico de la vida propia para salvar a otros de daños graves.

La significación y frecuencia del suicidio están «relacionados directamente con la situación histórica, cultural, social y personal. Ninguna teoría psicológica, social o médica basta, aisladamente, para comprender y evitar el suicidio»[20]. A lo largo de la historia, el suicidio fue una frecuente «forma de eutanasia», una manera de escapar a los malos tratos y a la muerte humillante a manos del enemigo. Este fue el caso de Saúl (1Sam 31,3-5) y de Sansón (Jue 16,22-31). El autor del libro de los Jueces parece considerar como meritoria la acción de Sansón, como parte de su constante lucha con los enemigos, como búsqueda de una muerte más honrosa de la que habría tenido si se la hubiesen dado ellos. La eutanasia a la que nos referimos en este momento entra completamente en el campo del suicidio y de cooperación en él. Es una especie de homicidio impremeditado, por evitar la palabra asesinato. Excluyo expresamente de este texto sobre la eutanasia la decisión, completamente diferente, de no prolongar la vida cuando tal decisión no es rechazo de un tratamiento que podría ser útil.

Soy plenamente consciente de que el término «eutanasia» ha tenido un significado completamente diferente a lo largo de la historia. Podría significar: (1) competente y afectuosa asistencia a la persona moribunda para darle la experiencia de un cuidado que ama y de un amor que cuida; y, de esta manera, hacer que su muerte sea lo mejor posible; (2) un tipo de tratamiento que, por su naturaleza y por la intención del agente, tiende a aliviar los dolores del final de la vida, pero encierra el previsible efecto secundario de acortar la vida; (3) lo que los moralistas y médicos llamaron a veces eutanasia pasiva, renunciar al empleo de medios capaces de prolongar la vida (para no crear confusiones, trataré esta cuestión por separado); (4) lo que el socialismo de Hitler llamó eutanasia y asesinato misericorde: sus agentes mataron, de manera sistemática o inmisericorde, a personas consideradas como indeseables o inútiles para sus propósitos. Naturalmente, no puede hablarse aquí de eutanasia entendida como la mejor muerte posible. (5) Por supuesto, la situación cambia considerablemente si el agente causa su propia muerte o la de otros, si es por comisión u omisión, con el consentimiento o sin la anuencia de la persona que va a desaparecer del teatro de la vida[21].

Aquí tratamos directamente de: (1) acortar la vida consciente y directamente deteniendo un tratamiento útil al que el paciente tiene derecho (eutanasia negativa) o (2) tomando medidas positivas para poner fin a la vida o acortarla (eutanasia positiva). En ambos casos existe una decisión positiva contra la vida del otro, contra el mandamiento de «¡No matarás!». Indudablemente, existe gran diferencia entre el ladrón que asalta y golpea al hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó y el sacerdote que pasó de largo ante el herido. Pero el caso del médico es mucho más grave ya que el paciente ha sido confiado al médico a través de un pacto que le obliga a no causar daño, a no pecar contra la vida de su paciente valiéndose de su profesión.

Los promotores del derecho a la eutanasia utilizan dos argumentos principales: el primero es el de la compasión ante los sufrimientos; el segundo, que no puede llamarse vida a tal situación. La motivación de los padecimientos insoportables pierde constantemente poder de convicción ya que la medicina moderna dispone de medios nuevos y eficaces para combatir los dolores agudos en casi todos los casos; medios que no privan al paciente de la conciencia[22].

El argumento que se basa en la cualidad de vida para justificar la eutanasia reviste una gravedad especial para la vida en sociedad debido a las consecuencias que podría engendrar. Se basa en la presunción de que existen personas con derecho a juzgar si las vidas de otros son útiles y tienen un valor. Y no podemos decir que se trate de un juicio desdeñable, pues representa una sentencia de muerte. Aunque alguien limitara este argumento a casos en que se ha perdido la conciencia o el proceso de muerte se presenta

como irreversible, en principio es conceder a otros un título para juzgar sobre nuestras vidas y a ejecutarnos en base a su valoración. Tal actitud jamás quedaría confinada a los estrechos límites que algunos les asignarían en principio.

La base ideológica de muchos promotores de la eutanasia es una aplicación peligrosa de la teoría de Darwin de la supervivencia de los más fuertes. Pero recordemos que ese autor no la aplicó a la historia presente de personas civilizadas [23]. La principal causa de la eutanasia libremente aceptada o deseada —el deseo de ser asesinado ya sea interrumpiendo el tratamiento o ya sea con medidas directas— es consecuencia del sentimiento de muerte social; el sentimiento de que han muerto ya para los otros; de que han sido ya enterrados porque se les niega las comunicaciones sociales más elementales [24].

Algunos argumentan que, en el caso de idiotez, estas personas están socialmente muertas por su misma condición ya que es totalmente imposible la plena comunicación humana. Pero la comunicación no se reduce a las ideas elevadas. Existe también una comunicación de amor y ésta continúa siendo posible. Bonhoeffer se limitó a responder que también en estos casos se trata de la vida humana. Existe siempre una comunicación divina que exige una respuesta nuestra: «El preguntarse si, en caso de idiotez innata, existe vida humana es tan ingenuo que no precisa de respuesta. Es una vida nacida de personas, vida enferma que no puede ser sino vida humana, aunque altamente desafortunada» [25].

Muchos promotores de la eutanasia ponen como condición absoluta el consentimiento o petición de la persona que sufre. En tales casos no se considera asesinato la cooperación directa en el deseo de la persona. Pero esto presupone que la persona que padece tiene derecho a decidir de su vida; que tiene derecho a suicidarse y, en consecuencia, derecho a ser ayudada para cometer el suicidio. Sin embargo, tal presupuesto es absolutamente equivocado. Pienso que continúa teniendo validez el argumento de Tomás de Aquino: «Puesto que la vida es un don de Dios a la persona, todo el que se quita su vida peca contra Dios de igual manera que el que mata al esclavo de un señor peca contra el señor del esclavo» [26]. Según Karl Barth, el suicidio es un «acto de ingratitud, no reconocer que Dios es el "propietario" de la vida humana» [27].

4. *Obligación de evitar el suicidio*

Se discute acaloradamente acerca de la obligación de evitar el suicidio o de salvar la vida de otro contra su propia voluntad [28]. Frecuentemente, se arguye a favor de la obligación de evitar el suicidio diciendo que una persona intenta cometer suicidio sólo en momentos de trastorno mental y que, por consiguiente, tiene que ser ayudada. En este presupuesto, la ayuda no va contra el respeto a la libertad de la otra persona. Pero este argumento no es generalmente válido dado que una persona puede intentar suicidarse en estado de plena lucidez.

Un argumento poderoso en favor de la obligación de evitar el suicidio y de negar la petición de eutanasia (asesinato por conmiseración) es el hecho confirmado de que los intentos de suicidio y las peticiones de eutanasia son, en la mayoría de los casos, un último grito desesperado para conseguir mayor atención y amor, una ayuda más eficaz [29]. Si esto es así, la mejor manera de evitar un intento de suicidio no consistirá en mantener una vigilancia constante, sino prestar atención amorosa y ayuda competente. Thielicke narra la historia de un hombre completamente inválido y sin esperanza de recuperación que gritaba que le concedieran la eutanasia, pero halló un ambiente de simpatía y fue capaz de esforzarse eficazmente en un rehabilitación. El resultado feliz fue una renovada voluntad de vivir y una sorprendente mejoría en su estado de salud [30].

La prevención del suicidio es una obligación con dimensiones más amplias de lo que ordinariamente suele pensarse [31]. Se trata de descubrir las causas más profundas y de eliminarlas, en la medida de lo posible. «Si la prevención del suicidio no ha de convertirse en puro paliativo, debe implicar un ataque a las formas más generales de malestar en la sociedad» [32].

El hecho de que la actitud hacia el suicidio y la eutanasia y la frecuencia de estos fenómenos dependa fuertemente de la cultura imperante [33] constituye un impresionante reto para todos los que han aceptado su misión cristiana de ser «sal de la tierra y luz del mundo». No se trata simplemente de acompasar los principios morales a las culturas, sino de reformar y renovar las culturas con miras a los valores más altos y permanentes. Si fuéramos capaces de cambiar el clima, no nos daríamos por satisfechos con ofrecer

paraguas a las personas. La casuística relacionada con la eutanasia y con las técnicas para impedir los casos concretos sólo tienen sentido cuando hay una estrategia de reflexión compartida y de acción para cambiar el mundo. En este punto, los cristianos individualistas deberían sentirse sacudidos por Karl Marx [34].

5. *Contra la legalización de la eutanasia*

No puede tratarse el suicidio y la eutanasia exclusivamente en el marco de la ética individual. Son también problemas de ética social ya que afectan a las relaciones humanas básicas [35]. La protección de la vida y los problemas suscitados por el suicidio y la eutanasia cargan una grave responsabilidad sobre los legisladores. Yo soy absolutamente contrario a cualquier forma de legalización de la eutanasia. El Estado que la legalizara socavaría los fundamentos éticos de la profesión sanitaria y la confianza de los pacientes en los miembros de esta profesión.

El Estado tiene que promover y proteger la solidaridad de la familia. La legalización de la eutanasia llevaría con excesiva facilidad a que las familias sugirieran a los miembros molestos la eutanasia y, de esta manera, abandonar el teatro de la vida. Si se convirtiera en derecho legal, incluso en circunstancias limitadas, se tornaría en una pública llamada implícita o explícita a los enfermos y ancianos para que consideraran si les había llegado la hora de pedir el «servicio» de la eutanasia. Y esto traería consigo un incremento de todas las tendencias peligrosas que ocasionan una especie de muerte social a los ancianos y enfermos. El Estado dejaría entonces de estar al servicio del débil, del que sufre y de los ancianos.

La legalización de la eutanasia vigorizaría también la tendencia al suicidio en aquellos que se saben un peso para la familia o para la sociedad, pues se les ha dado a entender esto quizás sin palabras.

Más aún: Si la eutanasia se convirtiera en derecho legal para padres y médicos, podría dividir la profesión médica entre los que respetan absolutamente la vida y los que están dispuestos a matar si se lo piden.

Si un médico, en una situación verdaderamente extraordinaria, se siente justificado u obligado a actuar contra la ley como una

especie de objetor de conciencia, debería estar dispuesto a dar un informe público a favor de una ley que cumple una función indispensable en una sociedad civilizada. No se trata simplemente de una ley que sanciona principios morales, sino de un tema básico del bien común y del cumplimiento de una función importante del poder legislativo.

C) El momento de la muerte y el proceso de morir

1. *Muerte cortical frente a paro cardíaco*

Con motivo del primer trasplante de corazón, el público tomó conciencia de un nuevo concepto de muerte: muerte cerebral. Sin embargo, por lo que se refiere a la determinación del momento de la muerte, ello ha traído otras nuevas incertidumbres.

Muerte cerebral quiere decir que se determina la muerte mediante criterios neurológicos, distintos, por consiguiente, de los criterios cardiológicos aplicados para determinar la muerte del corazón. Pero no se ha decidido aún cómo debería utilizarse los criterios neurológicos. Algunos hablan, más específicamente, de muerte cortical [36]. Éstos se declaran partidarios de un nuevo concepto de muerte determinada únicamente por la cesación de las funciones superiores del cerebro, la corteza cerebral, de las que depende el conocimiento y la personalidad. Se contradice, pues, el concepto de muerte «orientado a la totalidad del cerebro» [37]. Pero aquí se da un hecho claro: después que el cerebro superior (córtex) ha cesado por completo y de manera irreversible, el cerebro primitivo o tronco cerebral puede continuar haciendo posible la respiración. Esto significa que la respiración es posible después de la muerte cortical.

El movimiento del corazón puede independizarse aún más del control del sistema nervioso. Los neurólogos hablan del síndrome apálico (de *pallium,* o sea el manto o corteza cerebral y la substancia blanca subyacente) cuando el organismo continúa viviendo únicamente a nivel metabólico —respiración y latido del corazón—, mientras están irrevocablemente muertas aquellas partes del cerebro que controlan la consciencia, el conocimiento y otras específicamente humanas [38].

Thielicke es portavoz de muchos cuando afirma que «cesa la

existencia humana» cuando cesan de manera irreversible aquellas partes del cerebro sin las que no puede darse comunicación ni conciencia [39]. Pero esta opinión no es compartida unánimemente. J. Wunderli piensa que «infantes nacidos sin un cerebro específicamente humano y las personas que mueren con el síndrome apálico son "seres humanos vivientes" que tal vez carecen de lo que es específicamente humano, pero que, como seres humanos vivientes, tienen derecho a un máximo de cuidado» [40]. Robert Reichardt se mostraría totalmente contrario a permitir una acción directa para poner fin a este residuo de vida humana, pero exigiría únicamente cuidados mínimos [41]. Podría argüirse que, después de la muerte cortical, pueden darse aún procesos en el tronco cerebral comparables a los sueños [42]. Aquí se pone claramente de manifiesto que estamos ante dos problemas: primero, cómo puede justificarse declarar a una persona como muerta y segundo, cuándo termina realmente el proceso de la muerte [43].

2. *Reanimación artificial*

La redefinición de la muerte traza una línea entre lo que se llama muerte cerebral, noción que incluye cambios irreversibles que destruyen el funcionamiento del sistema nervioso central, y lo que se ha dado en llamar muerte metabólica, que es cuando han cesado las funciones del latido del corazón y la respiración. Después de la muerte cortical es posible lograr la reanimación con medios artificiales. A través de sistemas de apoyo de la vida, el organismo puede continuar viviendo a nivel metabólico mientras que la persona, como agente, está muerta [44].

La posibilidad de reanimación en unidades de cuidados intensivos es un avance ambiguo en el campo médico. Una de cada treinta personas reanimadas jamás despierta a la consciencia pero continúa funcionando como un organismo con el síndrome apálico [45]. Para otras personas, el resultado de la reanimación puede reportar algunos días u horas más de «vida en la agonía» [46]. Frecuentemente, existe un gran riesgo de vida psíquicamente dañada. El problema radica en que hay que tomar la decisión rápidamente y, cuando los médicos consideran objetivo principal la preservación de la vida, el paciente sufre, a veces, más daños que beneficio, afirmación extensible a su familia. Jamás debería intentarse

la reanimación si existe riesgo considerable de que la corteza cerebral esté ya esencialmente dañada.

3. *El coma irreversible*

Con los avances realizados en los medios para diagnosticar, los médicos pueden, frecuentemente, identificar con certeza moral o absoluta el coma irreversible que pronostica la muerte sin retorno a la consciencia, pero no indica cuándo terminará el proceso de la muerte. La persona que se encuentra en coma irreversible debe ser tratada aún como ser vivo. No podrá extirparse órganos a trasplantar hasta que no se haya determinado el hecho de la muerte de manera definitiva. Cuando los apoyos artificiales pueden ser eficaces durante un largo período de tiempo, pero no tienen incidencia en la recuperación, de nada sirve este tipo de prolongación del proceso de la muerte.

«La destrucción completa del cerebro, incluida la pérdida de la respiración espontánea, puede tener lugar cuando el sistema cardiovascular continúa funcionando de manera autónoma. La mayoría de los autores de obras de medicina han considerado la apnea —ausencia de respiración espontánea— como señal capital de la total destrucción del cerebro» [47]. En un número considerable de moribundos en coma profundo ocasionado por trauma o deterioro, «el soporte artificial tiene capacidad para ser continuado indefinidamente sin perspectivas de que el paciente se recupere, pero sin indicar el momento en que cesarán las funciones corporales mientras continúa el cuidado médico» [48].

4. *Trasplante de órganos.*

El trasplante de órganos plantea numerosos problemas acerca de las relaciones humanas, de la responsabilidad personal y social, así como respecto de las previsibles consecuencias psíquicas y de otro tipo. Uno de los problemas que se presenta en el trasplante de un órgano vivo tomado de una persona muerta es la manera de determinar la muerte que autoriza la sustracción del órgano antes de que se produzca el comienzo del proceso de descomposición. En principio, no existe problema ético alguno en continuar la

circulación de la sangre (perfusión), una vez probada la muerte, a fin de preservar el órgano que se intenta trasplantar. De hecho, se trata únicamente de extraer órganos de un cadáver no enterrado [49].

Sin embargo, el problema se centra en torno a la muerte cortical en los casos de síndrome apálico. Ulrich Eibach sostiene, contra Pompey y otros, que la remoción de un órgano no está permitida, en modo alguno, en casos del síndrome apálico, hasta después de la muerte total del cerebro [50].

Muchos piensan que la medicina moderna ha dedicado esfuerzos y gastos desproporcionados al trasplante de órganos. Los trasplantes de corazón han tenido éxitos muy breves. Sin embargo, contribuyeron a desarrollar nuevas formas de cirugía a corazón abierto.

El riñón es el órgano más frecuentemente trasplantado. Clínicamente se llevan a cabo también trasplantes de corazón, de hígado, pulmón, páncreas, médula ósea y córneas. El descubrimiento de los agentes inmunosupresivos, la determinación del grupo de tejido y de sangre han creado la posibilidad de que los trasplantes pudieran verse coronados por el éxito [51]. Una persona con el grupo sanguíneo O sólo puede recibir un órgano de un donante que pertenezca al mismo grupo sanguíneo; el que pertenezca al grupo AB sólo podrá recibirlo de un donante de cualquier otro grupo, etc.

Al principio sólo los trasplantes de riñón de mellizos tuvieron éxito; posteriormente, trasplantes de familiares, debido a la similitud de los antígenos del tejido. Actualmente, si exceptuamos el caso en que el donante es un familiar, los resultados de riñones extraídos de donantes vivos no superan a los que se obtienen en el trasplante de riñones extirpados a cadáveres. Esto es especialmente cierto en Estados Unidos, donde muchos Estados permiten declarar muerta a una persona cuando no existe evidencia de funcionamiento del cerebro. «El corazón puede continuar latiendo y el paciente respirando. En consecuencia, los órganos internos funcionan, de ordinario, con normalidad» [52]. Por el contrario, en la mayoría de los países europeos, se declara muerta a una persona cuando han cesado las funciones vitales del latido del corazón y de la respiración. Según estadísticas recientes, la supervivencia de pacientes que han recibido riñones de cadáveres es comparable a la de quienes son tratados con diálisis. La diálisis no sólo es mucho más costosa, sino que, además, ocasiona más molestias y trastor-

nos. Pero «muchos médicos estarían de acuerdo en que algunos pacientes van mejor con la diálisis crónica y otros con trasplante de riñón» [53].

El tema del trasplante de un riñón de un donante vivo suscitó una larga y apasionada discusión en la comunidad católica. En consonancia con otros muchos teólogos, subrayé desde un principio el alto valor moral de una donación libre. Pero numerosos teólogos morales pensaron que tal acto era absolutamente inmoral. El grupo de los que pensaban de esta última manera valoraba la mutilación o automutilación como acto en sí mismo en vez de evaluarlo en su total significado de remover un órgano y darlo en acto de donación que salva una vida. Su argumento principal se basaba en una interpretación concreta del principio de totalidad explicada por Pío XII: «Fuera del organismo, el órgano no tiene, por su misma naturaleza, sentido ni finalidad alguna. Es plenamente absorbido por la totalidad del organismo al que es adjuntado» [54].

Augustine Regan señaló que el principal interés de las declaraciones del papa apuntaba a defender al individuo contra un concepto totalitario de sociedad que permitiera irrumpir en la integridad de la vida corporal de un individuo. Pero, al tiempo que el órgano tiene su significado directo dentro de la totalidad del organismo, es parte de la totalidad de la persona en su sublime vocación de caridad fraterna. De esta manera, la donación bien ordenada de un órgano es el cumplimiento de la más alta vocación de la persona. Esto no significa, sin embargo, que una búsqueda de autoperfección justificaría esta aplicación del principio de la totalidad. «En la perspectiva teológica, precisamente el salir de sí mismo es la garantía de un satisfactorio retorno al yo, aunque este retorno no sea el motivo dominante o primario de la salida de sí mismo en autoentrega» [55].

El criterio es la debida proporción del beneficio que supone para el receptor y la pérdida o riego para el donante. El consentimiento informado es absolutamente imprescindible para su admisibilidad y valor interno. No puede ejercerse presión de ningún tipo. Esta donación libre crea un nuevo lazo de amistad entre el donante y el receptor. La relación es saludable en la medida en que el don es libre y el receptor agradecido [56].

La donación de órganos por parte de personas incapaces de un consentimiento informado es moralmente inaceptable excepto cuando el futuro del donante depende en gran medida de la supervi-

vencia del receptor. Normalmente, el don de un riñón de una persona viva no debería pedirse ni aceptarse si puede disponerse de un órgano extraído de un cadáver.

5. *Regulación legal de los trasplantes de un cadáver*

El trasplante de un riñón tomado de un cadáver podría salvar muchas vidas y numerosos ciegos recobrarían la vista mediante córneas tomadas de cadáveres. Tal posibilidad depende de la generosidad de las personas y de las reglamentaciones legales que rodean la determinación de la muerte y la remoción de órganos de los cadáveres.

En Estados Unidos se han realizado unos 2500 trasplantes de riñón de cadáveres mientras que anualmente fallecen unos 60 000 pacientes a consecuencia de fallos renales. Habría suficientes centros donde realizar los trasplantes si se dispusiera de los órganos necesarios [57]. La situación es aún menos favorable en la República Federal de Alemania. En 1976 se realizaron únicamente 246 trasplantes de riñón y algunos de esos riñones vinieron de países vecinos. En consecuencia, se ha llegado a reconocer la necesidad de una regulación legal que favorezca los trasplantes que salven la vida [58].

Básicamente, existen dos posibilidades: (1) la toma rutinaria de los órganos necesarios si no se registra objeción alguna; (2) que los individuos donen los órganos antes de su muerte. Paul Ramsey y otros se declaran a favor de la donación *premortem* porque ayuda mejor a promover una comunidad consensual y expresa libertad y generosidad [59]. Ulrich Eibach se inclina hacia la primera solución con un buen argumento. Parte de que honramos a las personas presuponiendo que, generalmente y previa la adecuada información, comprenderían el alto valor moral de permitir a los médicos que extraigan el órgano concreto después de nuestra muerte con el fin de salvar la vida de otra persona o de devolverle la visión, etc. Si se concede a cada ciudadano y a su familia la posibilidad de presentar objeciones se habría garantizado la libertad suficientemente.

Existe otro argumento más importante: psicológicamente, no es fácil acercarse a la familia en el terrible momento del traspaso y pedirle permiso, con lo que se perdería un tiempo precioso [60].

Sin embargo, dado que toca un área de la vida sumamente sensible, el legislador deberá tener en cuenta las actitudes del promedio de los ciudadanos. El primer paso no consistirá en la formulación de una ley, sino en la creación de una sana opinión pública.

D) La profesión sanitaria y el paciente moribundo

1. *Favorecer la consciencia, la libertad y la comunicación*

La profesión sanitaria tiende a concentrarse unilateralmente en la curación como tal o en la prolongación de la vida. El paciente moribundo en un proceso irreversible hacia la muerte es, sin embargo, uno de los problemas más serios para la profesión médica.

La primera tarea será una atención y solidaridad amorosas, una actitud y conducta que comunique al paciente moribundo la sensación de que no es un objeto, sino un compañero valiosísimo. Es preciso hacer todo lo posible para ayudar al paciente a que alcance la cima de su libertad y fidelidad. «El moribundo y la persona en trance de muerte necesitan, hasta el final, una simpatía y atención especiales. Esperan y desean una cercanía y cuidado cariñosos. Debería ahorrárseles cualquier sensación de soledad y aislamiento físico o psíquico» [61].

Si exceptuamos casos muy contados, es radicalmente irresponsable todo tratamiento médico del moribundo encaminado a prolongar la vida en detrimento de la consciencia, de su capacidad de comunicación y de la identidad de la persona [62]. Este principio no queda a salvo siempre en las modernas unidades de cuidados intensivos, donde todo está encaminado más al funcionamiento discreto de los órganos que al paciente moribundo, que, frecuentemente, tiene la sensación de ser un objeto, de estar abandonado como persona.

2. *El paciente moribundo tiene derecho a la verdad*

La relación veraz y confiada entre el médico y el paciente es condición indispensable para que el paciente sane en sentido holístico. Cuando se presenta la necesidad de comunicar la verdad acer-

ca del desenlace de una enfermedad, deberá existir una saludable relación mutua de verdad y de preocupación amorosa.

En tiempos más paternalistas, cuando los médicos pensaban que sólo ellos podían y debían tomar la decisión adecuada, se sentían fácilmente tentados a esconder al paciente toda información que pudiera trastornar sus sentimientos. No creían suficientemente en el deseo que tiene el paciente de conocer la verdad y desconfiaban, en la mayoría de los casos, de que podría asimilarla.

Buen número de estudios han demostrado que, para la mayoría de los pacientes moribundos, la franqueza es la postura más saludable. Los estudios han revelado que las personas, tanto si tienen salud como si están enfermas, desean ser informadas correctamente. Desean que sus enfermeras y los médicos les tengan en cuenta no sólo cuando se trata de tomar decisiones vitales, como puede ser una intervención quirúrgica, sino también en temas que los afectan personalmente, como pueden ser los problemas de la familia antes de su partida. Por encima de todo, desean vivir la verdad de su situación. Cualquier palabra de consuelo pronunciada por el médico que, en principio, no está dispuesto a decir la verdad no es un consuelo, sino una experiencia degradante.

Pero estudios realizados en países occidentales demuestran que existe una enorme diferencia entre la manera de pensar y actitudes de los médicos, por una parte, y la gran mayoría de las personas no pertenecientes a esa profesión [63]. Esta averiguación es más verdadera aún respecto del tema de si los médicos deberían informar, cuando sea posible, al paciente acerca del carácter irreversible de su enfermedad. Un número considerable de médicos reconoce que rara vez hablan abiertamente con sus pacientes moribundos acerca de su muerte. «Es sorprendente, sin embargo, el número de personas que se declaran capaces de desear la necesaria información para entender su prognosis, al tiempo que no es tan cierto que otros compartan similares deseos» [64].

Recientes encuestas parecen indicar un cambio de actitud en, al menos, una considerable minoría de médicos que se han liberado de una concepción paternalista y desean que sus pacientes se conviertan verdaderamente en sus compañeros. Sin embargo, el que la mayoría de los profesionales de la salud no haya cambiado de manera de pensar puede deberse, como sugiere Robert Veatch, en parte a la incertidumbre del diagnóstico y la prognosis, pero más aún al temor incomparablemente elevado de los médicos a la

muerte. «Si una persona tiene un alto o bajo temor a la muerte y se pregunta a sí mismo por el impacto que produciría en otra persona decirle que padece una enfermedad que le llevará a la muerte, tal vez equivoque sistemáticamente el juicio acerca del impacto apelando a su alto o bajo temor a la muerte» [65].

Bowers presenta el problema de manera aún más descarnada. «La verdad en el lecho de la enfermedad es menos problema de los que deberían ser informados que de aquellos que tienen que comunicar la verdad» [66]. Thielicke apunta en la misma dirección suscitando la pregunta básica de si el médico mismo está en la verdad, si ha descubierto la verdad acerca de su propia relación con la vida y la muerte, por ejemplo, conociendo al Señor de la vida y de la muerte. «Si ha logrado ver claro sobre las verdades fundamentales, sobre la vida y la muerte, si se ha enfrentado personalmente a esas verdades, estará en condiciones de encontrar la palabra de la verdad» [67]. Sin este condicionamiento existencial, no existe solución al problema de cómo comunicar la proximidad de la muerte.

El cristiano sabe que la verdad existe sólo en el amor. Una verdad que exige y hace posible una decisión final fructífera sólo puede ser comunicada en un clima de gran sensibilidad y compasión. Por eso, es cierto que el amor genuino exige veracidad. Tal veracidad, como fruto del amor, será paciente y aguardará a que se produzca el momento favorable [68]. La vida es un despliegue de la verdad y del amor. Y la comunicación de un hecho tan existencial como es la comunicación de la proximidad de la muerte requiere un sentido de la gradación. El silencio temporal o la enfatización momentánea de las posibles esperanzas nacidas de la incertidumbre del diagnóstico pueden ser mentiras redondas si nacen de una falta de voluntad de decir la verdad. Pero pueden ser una comunicación de amor en la verdad y verdad en el amor si pretenden crear la mejor comunicación posible [69].

Lamentablemente, los médicos modernos carecen, frecuentemente, de tiempo para permanecer sentados al lado del enfermo y seguir pacientemente todo el proceso de comunicación [70]. Y en la educación moderna no se hace lo suficiente en favor de este gran arte de la veracidad y discreción en la comunicación.

3. *Cooperación*

En los hospitales modernos, el equipo cuida del enfermo. La tarea de informar al paciente moribundo no recae únicamente en un médico. Es una corresponsabilidad y, por consiguiente, deberá operar un compartido espíritu de solidaridad con el enfermo. La expresión más negativa del equipo es la conspiración del silencio o, incluso, el engaño hasta el último momento. Lo ideal es una cooperación consciente de todos los miembros de la profesión sanitaria, incluido el capellán, con la familia y amigos de la persona moribunda.

Algunos hospitales tienen un capellán especializado, preparado psicológicamente para tratar con pacientes moribundos y para aconsejar a las enfermeras y visitantes cómo actuar responsablemente e irradiar paz en la verdad. Eventualmente, el capellán puede también coordinar el difícil proceso gradual de ayudar al paciente moribundo a comprender su situación y a aceptarla.

En diversas partes del mundo, las enfermeras, religiosas y otras personas dedicadas casi exclusivamente a asistir a las personas que se encuentran solas, a los ancianos y a los pacientes moribundos en sus domicilios o en los hospitales, han realizado esfuerzos preciosos. Oran con el paciente y entablan esa amistad personas que les permite comunicar la verdad del Señor que viene a visitarles por última vez y a invitarles a permanecer siempre junto a él.

De manera especial si la familia está de acuerdo, no debería negarse fácilmente el deseo del moribundo de morir en su casa, acompañado de sus seres queridos.

4. *Después de la muerte*

La misión de los médicos, de las enfermeras y del capellán del hospital no terminan cuando se produce la muerte del paciente. Les incumbe la tarea importante de asistir a los miembros de la familia del difunto en aquellos momentos y horas cruciales.

En la edad media, algunos teólogos consideraron el funeral como una especie de sacramento, como un signo visible y consolador de nuestra esperanza cristiana en la resurrección, una experiencia compartida de la comunión de los santos. Los honores que

rendimos al cuerpo del difunto tienen sentido si comprendemos que los que han ido al lugar del reposo están con nosotros y, estando con Dios, están, incluso, más cerca de nosotros que antes de su muerte.

E) ¿Añadir vida a sus días o prolongar el proceso de muerte?

1. *La novedad del problema*

Si fijamos nuestra mirada en los límites de la vida, el progreso de la medicina tiene, a veces, destellos ambivalentes. Al considerar el comienzo de la vida vimos las ambigüedades que rodean la amniocéntesis y el aborto selectivo. En el caso de la muerte que se aproxima, existen actualmente enormes posibilidades de prolongar la vida en condiciones no útiles para el enfermo ni para su familia. Frecuentemente, en lugar de hablar de añadir verdadera vida a los días del paciente, tendríamos que decir: añadir días onerosos al proceso de muerte.

a) Distinciones importantes

La pregunta acerca de si prolongar la vida utilizando todo tipo de medios o sólo algunos tiene respuestas diferentes si (1) existe alguna esperanza de restaurar la salud o, al menos, devolver al paciente una vida tolerable; (2) si nos hallamos ciertamente ante una enfermedad que conduce irreversiblemente a la muerte; (3) si nos enfrentamos con una muerte inminente e irreversible, es decir, con el proceso de muerte. Se dan, pues, tres situaciones diferentes que exigen planteamientos distintos por parte de la profesión sanitaria.

La nueva situación exige revisar la tradicional distinción entre medios ordinarios y extraordinarios. Efectivamente, lo que son medios ordinarios en un área ha de calificarse como de extraordinarios en otra. Y lo que, en otros tiempos, fueron medios extraordinarios y, generalmente, inútiles, pueden ser útiles actualmente o medios ordinarios para algunas situaciones y absolutamente inútiles en otras.

b) ¿Quién vivirá?

El verdadero interrogante revestiría, más bien, la siguiente formulación: ¿a quién debería permitirse morir? Esta pregunta nace a veces en situaciones conflictivas cuando nos enfrentamos al otro interrogante: ¿quién vivirá?

Sucede frecuentemente que se emplea el personal más cualificado y las técnicas más modernas para prolongar el proceso de muerte de algunos pacientes, mientras que estas técnicas no se utilizan para otras personas cuya vida podría salvarse. Además, está el tema de la asignación de fondos. ¿No se asignan medios ingentes utilizándolos prácticamente sólo para prolongar la vida inconsciente de personas condenadas a muerte? Y probablemente, no se destina medios suficientes para atender aquellas personas que podrían ser curadas y rehabilitadas.

Como terapeuta durante la segunda guerra mundial, tuve que enfrentarme frecuentemente con el interrogante crucial: ¿quién de estos heridos graves debe recibir primero mi ayuda? Y hay que tomar la decisión súbitamente.

En los modernísimos hospitales con estación de cuidados intensivos bien equipada pueden surgir dos problemas diferentes. Primero: puesto que se dispone de personal y de equipamiento, se lleva y trata en estas estaciones a personas a las que sería preferible permitir morir en condiciones más deseables y no en medio de toda esta maquinaria. El segundo problema, a la vez el más frecuente: ¿quién debería ser preferido a la hora de suministrar tratamiento, por ejemplo, acceso a la diálisis? ¿Debería decidir el riguroso orden de inscripción o hay que tener en cuenta criterios más importantes?

Por regla general, suele tenerse en cuenta los siguientes criterios: (1) debería darse la preferencia al más necesitado, pero que puede ser salvado aún. (2) Aquellos que gozan de mayores posibilidades de recobrar la salud en comparación de aquellos otros cuya enfermedad irreversible les llevará a la muerte. (3) Criterio decisivo es la esperanza, o falta de ella, de recuperar una persona para la vida consciente y para la comunicación normal. (4) Finalmente, pero no menos importante, hay que pensar en la persona enferma o herida que no puede ser sustituida por otra persona: por ejemplo, el padre que tiene niños de corta edad; más todavía el que

tiene hijos deficientes, necesitados de educación y cuidado personal [71].

2. *Medios ordinarios frente a extraordinarios*

La teología moral tradicional se basó grandemente en la distinción entre medios ordinarios y extraordinarios. Pero, en ocasiones, no distinguió si se trataba de prolongar la vida en una enfermedad mortal e irreversible o de casos en que podía recuperarse la salud. Estudiosos de la ética católicos y no católicos, e incluso decisiones judiciales han citado el discurso que Pío XII pronunció el 24 de noviembre de 1957: «Normalmente, se está obligado a utilizar únicamente medios ordinarios — de acuerdo con las circunstancias de personas, lugares, tiempo y cultura —. Es decir, medios que no implican carga grave para uno mismo o para los demás» [72].

En la actualidad, medios ordinarios es sinónimo de tratamiento estándar; y medios extraordinarios son los no habituales. Con el fin de aprovechar la sabiduría que encierra la tradición pasada, trataremos de averiguar el significado real de la distinción entre ordinario y extraordinario.

Se consideraba como extraordinario un tratamiento en que el riesgo y las molestias superaban con mucho los beneficios que podrían esperarse para el paciente. Pero, tradicionalmente, cuando la familia sola tenía que cargar con todo el peso, se prestaba también atención a la proporción entre el peso financiero de la familia — o el dolor ocasionado por ese tratamiento al paciente — en comparación con los dudosos resultados.

Dado que numerosos países, actualmente, tienen programas médicos que prometen tratamiento estándar para todos, tal vez sea mejor valorar la proporción de la ayuda médica comparando los gastos para armamentos con la asignación total de fondos para los cuidados médicos. En las naciones ricas, el gasto debería ser el punto menos importante e influyente en la valoración. Pero, incluso en tales situaciones, es preciso que exista alguna proporción entre el gasto y las perspectivas de salud.

La decisión concreta debe tomar, también, en consideración el juicio personal del paciente; si, por ejemplo, tiene gran deseo de morir entre sus seres queridos, en su hogar, en lugar de soportar

la prolongación de una enfermedad incurable en el ambiente extraño de un hospital.

A la hora de establecer la valoración, no habría que haber distinciones entre personas útiles para el proceso de producción o seres humanos retrasados o minusválidos. Siempre que se disponga de medios beneficiosos, la decisión de tratar o no tratar debería ser la misma tanto si se trata de personas normales como anormales. «Si, para salvar la vida de un niño normal, es indicado practicar una intervención quirúrgica para retirar una obstrucción intestinal, esa misma operación será aconsejable si se trata de un niño mongoloide» [73].

3. *Un nuevo vocabulario*

Teniendo en cuenta la nueva situación, muchos de los dedicados a la ética y numerosos médicos proponen abandonar el vocabulario tradicional de «ordinario» frente a «extraordinario» y utilizar los términos «beneficioso» (o «útil») frente a «no beneficioso» [74].

Thielicke apunta hacia ese camino: «¿Dentro de qué límites puede resultar útil la ayuda [75]?» La discusión sobre este tema importante se centra en torno al principio tradicional de la ética médica: «No causar daño.» No hay obligación de luchar contra la muerte en todos los casos. «Ni la teología ni la ética pueden aprobar la preservación o prolongación de la vida al precio de perder la capacidad creativa, la de creer y amar. Renunciar a tales tratamientos no es una disposición arbitraria acerca del significado y valor de la vida determinado por Dios; tampoco es una decisión contra la persona ni contra su vida; ni ocasiona daño a su dignidad» [76].

No resulta fácil determinar en general lo que es beneficioso. Y resulta mucho más difícil decidirlo cuando se trata de una persona concreta. Pero existen, al menos, criterios aproximados. El principio «Ante todo no causar daño» permite, de acuerdo con la ética médica tradicional, causar sufrimiento sólo cuando es necesario para eliminar un daño mayor y para obtener un beneficio proporcionalmente mayor [77].

Según W.K. Frankena, el principio de lo beneficioso dice, al menos, las cuatro cosas siguientes: primero, no debe infligirse

mal o daño (que es malo); segundo, se debe prevenir el mal o daño; tercero, se debe hacer desaparecer el daño; cuarto, hay que promover el bien. Este último punto (el cuarto) no es un deber en sentido estricto. Se limita a expresar que el punto primero es más importante que el segundo, éste que el tercero [78]. Cuando se decide que existe el derecho a ocasionar daño al paciente es porque se espera que se servirá mejor a la vida y a la salud ocasionando el daño, por ejemplo, una intervención quirúrgica; porque se sabe que, si no a la corta, la intervención quirúrgica disminuirá el sufrimiento y dolor a la larga [79].

La expresión «medios beneficiosos» no tiene por qué coincidir necesariamente con «tratamiento estándar». Por supuesto, nadie debe rechazar el tratamiento estándar mientras no tenga la seguridad de que su aplicación no resulta beneficiosa para el paciente. Sissella Bok osa tratar un problema concreto y delicado: «Tenemos el caso de una persona que está muriendo de cáncer, que tiene grandes dolores, en trance de muerte y que contrae una pneumonía. Los antibióticos son ahora el tratamiento estándar de la medicina. Con todo, podría considerarse como cruel y extraordinario utilizarlos para prolongar el cuidado del paciente que se encuentra en esta situación» [80].

Grave interrogante el de si la valoración de beneficioso o no beneficioso puede tomar en consideración convicciones acerca de la calidad de la vida. El problema no se centra en torno a pacientes que están a punto de morir, sino que afecta a pacientes que no se encuentran en una enfermedad irreversible y a otros que podrían sobrevivir si se sometieran a una operación dolorosa.

Paul Ramsey advierte contra «la entrada de una calidad de la política de las expectativas de vida en la práctica médica» [81]. Indudablemente, un juicio sobre la calidad de vida jamás puede justificar un asesinato por compasión. La cuestión reside en saber si un médico, antes de utilizar todos los medios modernos de tratamiento puede o debe tomar en consideración qué tipo de vida resultaría de ese tratamiento. Ulrich Eibach habla de un «enorme número de curaciones defectuosas, muchas de las cuales son mucho más señal del fracaso y ambivalencia del progreso médico moderno que aquellas que, sin esos medios, llevaban a la muerte» [82].

Ciertamente, muchos expertos en ética médica permitirían que el paciente rechazara una intervención quirúrgica que probablemente podría salvar la vida, pero la reduciría a una miseria extrema.

«Tanto el moribundo como el incurable, si son conscientes y competentes, tienen derecho a rechazar el tratamiento; o, por decir mejor, a tomar parte en la elección de su tratamiento (incluida la elección de no esperar en una curación)» [83].

Hay que plantear la cuestión de si los médicos, en solidaridad con la familia del paciente, no deberían tomar la decisión de renunciar a un tratamiento con posibilidades de salvar la vida, tratamiento que, en otro tiempo, fue extraordinario, pero actualmente se ha convertido en estándar, cuando existe un alto grado de probabilidad de que el éxito médico reduciría esa vida a una situación miserable que desbordara la verdadera proporción. Necesariamente debemos considerar la calidad de la vida. Con todo, como cristianos tenemos que hacerlo con la mirada puesta en el misterio pascual, en el sufrimiento, muerte y resurrección de Cristo, no perdiendo de vista la capacidad de sufrir y de amar en medio del sufrimiento y en el marco del gran mandamiento de amar a Dios y al prójimo, de donde deriva la voluntad de sacrificarse en el cuidado del enfermo.

4. *El derecho a morir con dignidad*

Las acusaciones contra los miembros de la profesión sanitaria llueven desde todos los rincones. Se dice que utilizan los métodos modernos, altamente desarrollados, de forma inhumana, para prolongar el proceso del morir [84].

En 1977, la Academia suiza de ciencias médicas y la Sociedad alemana de cirujanos hizo públicas unas directrices para médicos pidiéndoles suma discreción. Se permitía a los médicos no sólo iniciar, sino también suspender la medicación, así como medidas técnicas como la respiración artificial, las transfusiones de sangre, la alimentación intravenosa, la quemodiálisis, si la situación básica del paciente moribundo ha entrado en una vía irreversible y la utilización de estas medidas podría significar la prolongación no razonable de los sufrimientos [85]. Pero esto nada tiene que ver con la eutanasia, con el asesinato directo ni con la denegación de medios beneficiosos.

Si el paciente moribundo está todavía consciente debe participar absolutamente en toda decisión importante que afecte a su propia muerte. Pero el médico debería informar honestamente al paciente si está convencido de que todos los medios para salvar

la vida no pueden, en ese caso concreto, más que prolongar el proceso de muerte y aumentar el sufrimiento por encima de límites aceptables [86].

Cuando no existe esperanza razonable de salvar la vida del paciente o de prolongarla de forma beneficiosa, el paciente o sus más allegados deberían participar en la elección de la acción, naturalmente, después de recibir la información necesaria. Con todo, si el paciente se encuentra en estado comatoso y el proceso de muerte es irreversible, normalmente, el médico no debería echar sobre las espaldas de la familia el tremendo peso de decidir la suspensión de medidas que mantienen la vida. Pío XII habló en tono aprobatorio de aquellas familias que, cuando el médico no toma esta decisión, presionan sobre él para que «sea retirada la respiración artificial a fin de que el paciente, ya virtualmente muerto, parta en paz» [87].

En todas estas discusiones acerca de la muerte con dignidad, como cristianos «pretendemos reconciliar los conflictos entre las necesidades del individuo, de su familia, las exigencias de la sociedad y la tradición de una buena ética de la profesión médica» [88].

No se iniciará la reanimación cuando exista un riesgo desproporcionado de que el paciente pueda sufrir daños intolerables para él y para sus seres queridos. En la República Federal de Alemania se practican anualmente unas 50 000 reanimaciones y, al menos, uno de cada treinta vivirá con el síndrome apálico, es decir, con la muerte cortical, pero manteniendo vivo, de alguna manera, el primitivo tronco cerebral [89]. Y otros muchos jamás habrían permitido la reanimación si hubieran sabido los malísimos resultados.

En los casos en que la retirada de los apoyos a la vida lleva probabilísimamente a la muerte inmediata, puede existir la apariencia externa de que tal decisión ocasiona la muerte. Y jamás puede permitirse la occisión directa. Sin embargo, la cesación de un tratamiento que no puede resultar ya beneficioso no es sinónimo de asesinato. Se trata, simplemente, de retirar un obstáculo artificial que impide el proceso natural de la muerte. Ni siquiera puede hablarse de occisión indirecta. Ni el significado de la acción en sí ni la intención del médico apuntan a matar o a poner fin a la vida. Pretenden, únicamente, quitar obstáculos carentes de sentido en una lucha insensata contra la muerte inminente. En consecuencia, la argumentación basada en la acción de doble efecto justifica plenamente esta acción que nos ocupa [90].

El temor a que los médicos puedan no permitir que el paciente muera con dignidad e imponga un tratamiento cuyo efecto global podría ser considerado como plenamente lesivo, ha inducido a muchas personas a participar en esta decisión cuando se encuentran aún en buenas condiciones de salud. La voluntad de vivir es una comunicación emprendida por una persona que se encuentra en plenitud de facultades físicas y mentales. Se llama «el derecho a la muerte con dignidad». En la República Federal de Alemania recibe el nombre de Carta del paciente. La persona en cuestión da a conocer su voluntad y convicción acerca del tipo de tratamiento que considera beneficioso o no beneficioso, aunque se trate de vida o muerte. Aquí se pone de manifiesto la intención de la persona: desea participar con los médicos en la decisión última [91]. Por supuesto, el médico no queda privado de libertad por tal voluntad de vivir. Sin embargo, una buena ética médica inclinará al médico a prestar consideración a esta voluntad si está aún vigente en el momento de tomar la decisión y aquella no aparece como completamente irracional.

5. *Los cuidados de los deshauciados*

La decisión de suspender los tratamientos no beneficiosos —tratamientos que se limitarían a prolongar el proceso de la muerte y a ocasionar sufrimientos desproporcionados— no significa que el médico abandone al paciente por completo. Los profesionales de la sanidad no sólo tienen el deber de salvar la vida y prolongarla. Su obligación se extiende también al cuidado de aquellos cuya vida no pueden salvar.

Dyck habla de «benemortasia», que incluiría, al menos, los siguientes cuidados del paciente cuya muerte se considera inminente: mitigar el dolor y sufrimiento, prestar atención amorosa y cercanía, respetar el derecho del paciente a negarse al tratamiento, hacer que la situación del paciente sea lo más confortable, hacer todo esto sin pararse a pensar en la capacidad del paciente para pagar [92].

Si el médico cristiano ha establecido una relación de confianza mutua con el paciente, éste, si es creyente, apreciará en gran medida la invitación del médico a unirse ambos en la oración. Esta última fase de la vida exige, sobre todo, la presencia amorosa del

capellán. Éste considerará, además, deber suyo sostener a los familiares y amigos del moribundo, ayudarles para que sus visitas constituyan un auténtico consuelo para el enfermo.

El dar de comer al paciente es una manera importante de comunicación. Habrá que hacerlo, pues, con especial cuidado y cariño. Si el paciente se encuentra en estado de consciencia, pero no puede alimentarse de manera normal, se le ofrecerá alimentación artificial mientras la desee. Retirarle el alimento no es lo mismo que suspender un tratamiento no beneficioso. Habría que entenderlo como retirar la comunicación. Pero si el paciente se encuentra irreparablemente inconsciente, puede detenerse la alimentación artificial cuando resulta excesivamente difícil.

La actual situación de extrañamiento de los moribundos en los hospitales modernos, y de manera especial en las unidades de cuidados intensivos, han llevado a una iniciativa constructiva practicada hace ya veinticinco años por el Dr. Cicely Saunders en el St. Joseph's Hospice de Londres. Numerosos hospicios de ese tipo existen en Gran Bretaña y recientemente han comenzado a proliferar en los Estados Unidos. No se hace nada por prolongar la vida con medios que no son realmente útiles. En cambio, un multidisciplinario equipo de médicos, enfermeras, asistentes sociales, miembros del clero y voluntarios prestan cuidados competentes a los moribundos y a sus familias, ya sea en el hogar, en instituciones especiales o en secciones especiales de un hospital. Reina una honestidad absoluta y veracidad acerca de nuestra mortalidad y predomina el esfuerzo amoroso frente a la situación de la muerte y del moribundo. Se hace todo lo posible para que los familiares se sientan a gusto y «en su casa», para que experimenten que son amados y respetados plenamente en su situación concreta [93].

SECCIÓN SEGUNDA

LA SALUD EN LA VIDA PÚBLICA

En toda su misión, Cristo redentor, el Salvador, es también el terapeuta. Con san Ireneo y nuestra mejor tradición, entiendo la redención y toda la historia de salvación como intervención terapéutica de Dios a través de Jesucristo, por el poder del Espíritu Santo. En consecuencia, si los cristianos no pueden privatizar su fe y esperanza, tienen que manifestar su participación en la saludable presencia de Cristo. Mi salud y la vuestra, nuestras relaciones saludables, nuestra propia realización en conversión permanente y saludable están en interdependencia absoluta con la terapia ofrecida por Cristo a un mundo enfermo y alienado por la falta de gratitud, por la arrogancia y las diversas formas de egoísmo.

He tratado la ética médica como parte de la ética social, como componente de nuestra responsabilidad en el mundo y frente al mundo. El tema de la curación y de la salud no es algo que atañe exclusivamente a la profesión sanitaria. Todos nosotros contribuimos a nuestra enfermedad y a unas tendencias peligrosas al no cuidar de promover un estilo saludable de vida, unas relaciones sanas y un entorno beneficioso. Si queremos una salud verdaderamente humana, tendremos que hacer frente a nuestra parte de responsabilidad en la salud de quienes nos rodean, de los millones de personas que padecen hambre a causa de la caótica situación económica y política reinante en el mundo.

Expresamos nuestra fe en Cristo, Salvador del mundo, en verdadera ortodoxia y ortopraxis, participando activamente en la lucha contra el mal y los poderes alienantes que imperan en el mundo. Nos comportamos adecuadamente cuando nos entregamos a la tarea de restaurar unas condiciones verdadera y plenamente humanas, no sólo en lo que se refiere a nuestras relaciones interpersonales

yo - tú, sino, de igual manera y al mismo tiempo, a la vida pública, luchando por lograr unas estructuras más humanas en las esferas cultural, social, económica y política, colaborando en favor de la paz entre todas las personas, cuando tratamos de desmontar las amenazas de la guerra y los daños de los armamentos, en grado de consumismo y los abusos de poder.

Y no es que estemos cediendo a la tentación de la utopía creyendo que el paraíso pueda darse en la tierra. Armonizamos nuestra fe en la redención ya realizada con la dimensión esencial de nuestra esperanza, que disfruta de unas arras, pero no ha alcanzado *todavía* la meta final.

Esta última parte de mi presentación completa de la teología moral se mueve bajo el hilo conductor de la salud en la vida pública [1], proceso que, como el de la profesión sanitaria, jamás alcanzará su culminación hasta la venida final de Cristo.

En mirada retrospectiva a la primera parte de este volumen, deseo afirmar, con D. Roessler, que «las estructuras de las actividades que cuidan de la salud son tan buenas o tan malas como la sociedad que consideramos» [2]. Queremos sentar claramente que la salud humana no es sinónimo de ausencia total de sobresaltos y crisis. Por el contrario, aquélla consiste en la capacidad para vivir con esas crisis y sobresaltos, en la habilidad para dominarlos hasta cierto punto e integrarlos en la totalidad de la vida. Lo mismo podemos afirmar de nuestros esfuerzos para construir un mundo saludable. No somos víctimas de un optimismo superficial ni de una ideología de progreso absoluto. Por el contrario, pensamos que, en medio de la crisis, hay espacio para la libertad y fidelidad creadoras.

Como creyentes, jamás aceptaremos compromisos insensatos con la injusticia, la falsedad, la carrera de armamentos y todas aquellas actitudes y situaciones que llevan al terrorismo y a la guerra. La fe en la muerte y resurrección de Cristo, la confianza en el Espíritu Santo, nos mantendrán alejados de la desesperación y de la falta de compromiso, así como de las ideologías de fácil progreso. La verdad salvadora consiste en que hemos sido reconciliados y podemos actuar como reconciliadores; que podemos convertirnos de manera más radical y trabajar con mayor fidelidad por un mundo más humano, más saludable. Permitiendo que Cristo se manifieste en nosotros (Ef 5,14), recibimos el consuelo y mandato evangélicos: «¡Vosotros sois la luz del mundo!» (Mt 5,14).

IV

RESPONSABILIDAD EN EL MUNDO Y FRENTE AL MUNDO

La libertad y fidelidad creadoras en Cristo, la genuina realización en el amor trascendente y en la justicia, exigen que nos abramos al mundo de par en par, un sentido de misión que ha de manifestarse, mediante la vida propia, las dimensiones de la alianza de Dios con la humanidad y con el mundo. La auténtica relación de fe en Cristo, la adoración de Dios en espíritu y en verdad, engendra responsabilidad en el mundo y frente al mundo [1].

El concilio Vaticano II centra nuestra atención «en el mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo» [2].

Puesto que considero toda la ética social a la luz de la palabra del Señor: «Vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5,14), es necesario que exponga lo que entiendo por mundo. Este contenido ha sido expresado de manera sucinta por el texto conciliar que acabamos de citar. Podríamos profundizarlo a la luz de toda la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. Pero el presente capítulo y los sucesivos no se ocupan únicamente de la relación entre la Iglesia y el mundo, sino que pretenden abarcar todo el ámbito de la responsabilidad humana y cristiana en el mundo y frente al mundo.

El término inglés *world* y el alemán *Welt* provienen de la veterogermánica raíz *werhalt,* que significa originalmente la «comunidad de hombres», pero también el espacio en que habitan las personas y al que ellas configuran. Los griegos vieron en el mundo

un *kosmos,* el ámbito bien ordenado y, en alguna manera, divino, del que el hombre mismo se consideraba parte y al que tenía que someterse. La Biblia, y más aún las concepciones modernas, ven el mundo en interdependencia total con la historia humana; un mundo confiado a la libertad humana creativa, para que ésta lo configure y reconfigure, un mundo para ser transformado más que contemplado.

Nosotros nos ocuparemos de nuestra responsabilidad desde una perspectiva cristiana, dirigida especialmente a los cristianos, pero no en un planteamiento integrista, como si el mundo fuera la tarea o monopolio de los cristianos. Como en el concilio Vaticano II, el acento recae sobre la solidaridad de todos los seres humanos y no en el mundo como morada y tarea común.

La experiencia de la fe en el único Dios y Padre de todo da unidad a este nuestro mundo y a nuestra historia humana. «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres *de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren*, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» [3]. Pretendo poner de manifiesto que una visión del mundo nacida de la fe en Cristo ofrece una interpretación específica de esta responsabilidad común y de la especial misión de los cristianos de ser sal de la tierra y levadura en la masa.

Para nuestro planteamiento de la moralidad pública y de la sanidad de la via pública es sumamente importante una comprensión clara de la escena y, al mismo tiempo, una aguda conciencia de las diferentes visiones en el interior de la comunidad de fe.

A) En el mundo, pero no de «este mundo»

La fe en la comunidad de los cristianos nos hace conscientes de haber sido llamados, como Abraham, para que salgamos de un determinado tipo de mundo; llamados a liberarnos de las diversas ataduras que caracterizan a «este mundo», condiciones históricas de nuestro mundo. Esta acuciante llamada en Cristo, la experiencia de una nueva forma de comunión y el comienzo de la libertad en Cristo son los tipos más radicales de experiencia de misión y compromiso con la liberación y salvación de todas las personas.

En la oración sacerdotal de Jesús (Jn 17), escuchamos que el mundo es impermeable, incluso, a la oración de Jesús, a la salvación que él le ofrece. Pero lo más sorprendente es que este mundo es especialmente la situación de una clase sacerdotal que, centrada completamente sobre sí misma y en su autoglorificación y marcada por un desintegrado conocimiento de dominio, convierte la religión en lazo supremo para ellos mismos a fin de mantener a los demás en la misma esclavitud.

Pero, en la misma oración, Jesús contempla el mundo al que fue enviado por el Padre y al que envía a sus discípulos, un mundo de personas llamadas a la fe y a la salvación que podrán alcanzar si los discípulos les ofrecen la palabra que testifica la unidad y el amor. Este mundo es el *humus* en que debe ser sembrada la buena semilla del evangelio.

1. *La complejidad del concepto bíblico de mundo*

La Biblia habla del mundo y de los hombres desde la perspectiva de salvación ofrecida por Dios. La complejidad del tema nace de la complejidad de la respuesta del hombre al ofrecimiento de Dios [4]. En todo ello se refleja el misterio divino de justicia y misericordia.

La Biblia desconoce un dualismo absoluto entre mundo y salvación. Ésta no tiene lugar fuera del mundo real, sino en medio de él. La Escritura no siente interés por un mundo neutral de cosas. Todo el universo ha sido creado por la palabra de Dios (Jn 1; Gén 1). En un mensaje, un don y revelación de la gloria de Dios, un don para que el hombre lo admire y aprecie como signo de la grandeza y bondad de Dios. Toda la creación, representada en el hombre y por el hombre, se encuentra ante Dios, puede adorarle en verdad y encontrar reposo *(sabbath)* en él o —y aquí reside la paradoja— puede rechazarlo y, entonces, oscurece y contamina el mundo, con todas las consecuencias que acarrea esta decisión.

El mundo es siempre el mundo para el hombre y del hombre. Su relación con el mundo es decisiva para su relación con Dios y al revés [5]. Para el hombre, el mundo es don bendito si lo reconoce como creación, don y mensaje de Dios.

La humanidad, al rebelarse contra el Creador, se condena a sí misma y arrastra el mundo —la tierra, confiada a la totalidad de la especie humana— a la miseria y oscuridad. Pero la voluntad salvífica de Dios es mayor. «La luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no pudieron sofocarla» (Jn 1,5).

La gran verdad que inunda de luz todas las cosas es que «tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único» (Jn 3,16). El hombre Dios, Jesucristo, es el único que revela la verdadera interpretación y significación del mundo y del hombre. Desenmascara el pecado del mundo en la obra de la redención. Mas la paradoja consiste en que él, que revela el amor de Dios al mundo, es rechazado por ese mundo; éste se cierra a su amor humano y divino. La «victoria del mundo» en la crucifixión de Jesús, que es la suprema manifestación de cohumanidad, se convierte en la victoria del amor de Dios sobre el mundo. Por consiguiente, la última palabra al mundo y del mundo no es rechazo; Dios acepta al mundo. Dios asegura al mundo y a la persona que, en su amor, es más grande que la miseria del mundo pecador.

La vida de los auténticos discípulos de Cristo es una vida en «este mundo» (cf. Jn 13,1; 17,11; 1Cor 5,10), en esta paradoja de mundo creado por Dios, caído, y, con todo, objeto de su amor *permanente; un mundo confundido e ingrato. Los discípulos no* son «de este mundo pecador» (cf. Jn 15,18s; 17,14.18). Pueden ser luz que brilla en el mundo no en virtud de sus propios poderes o de la sabiduría terrena, sino mediante el poder que les es concedido de arriba. Son capaces de reflejar el amor de Dios en su cohumanidad, capaces de amar, incluso, a sus enemigos, capaces de amar a aquellos que no cuentan para el mundo egoísta y arrogante.

Todas las partes de la Biblia coinciden en un rasgo: la visión dinámica del mundo; el mundo es historia, tiene una historia; es el evento permanente y proceso de decisión ante el Señor del mundo y de la historia, que vino, viene y vendrá [6]. Mediante las promesas divinas y la actuación del Espíritu, el «mundo futuro» está ya presente de alguna manera [7].

Los diversos usos del término «mundo», que apuntan a realidades tan dispares como la buena creación de Dios, la solidaridad de perdición en un mundo caído, solidaridad de salvación a través de la fe en Cristo, están interrelacionados en una síntesis difícil. El lado de unión de estos aspectos discordantes es que el mundo de los hombres y mujeres es historia en desarrollo.

2. *La complejidad del mundo en que vivimos y actuamos*

Personas dedicadas a disciplinas estudian la complejidad de nuestro mundo actual. La filosofía y la teología cumplirán sus respectivos cometidos si son plenamente conscientes de estas complejidades [8]. En su intento de entrar en diálogo fructífero con todas las personas de nuestro tiempo, el concilio Vaticano II ha escudriñado los signos más característicos de nuestro mundo actual.

La *Constitución Pastoral* sobre la Iglesia en el mundo actual describe, en una exposición preliminar, «la situación del hombre en el mundo de hoy» [9]. «En nuestros días, el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo» [10]. Típico del espíritu de la *Constitución Pastoral,* como de su iniciador, Juan XXIII, es el prestar atención primeramente a lo bueno. De ese modo, resulta más fácil enfrentarse con el mal. No echa todas las culpas al pecado, sino que entiende la situación como una «crisis de crecimiento». Como sucede en todas las crisis de crecimiento, la transformación ha traído consigo serias dificultades [11]. Pero no se minimiza la situación creada por el pecado: «Como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo. Por ello, siente en sí mismo la división, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad» [12].

La nota de la historia como tiempo de decisiones da altura a la visión del mundo: «De esta forma, el mundo moderno aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, pues tiene abierto el camino para obtar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso o el retraso, entre la fraternidad o el odio. El hombre sabe muy bien que está en su mano el dirigir correctamente las fuerzas que él ha desencadenado, y que pueden aplastarle o servirle» [13].

El hombre moderno experimenta este mundo en un nuevo sentido, como su historia, un mundo que puede ser planificado y manipulado en términos impensables hasta ahora [14]. Pero existe el peligro de utilizar estos nuevos poderes para manipular a sus semejantes y terminar siendo un manipulador manipulado [15].

Muchas personas de este mundo moderno son agudamente conscientes de que el crecimiento en sabiduría no es lo mismo que el

crecimiento en conocimientos técnicos ni en el conocimiento del dominio. El progreso de las ciencias naturales y de la tecnología ofrece posibilidades para alimentar a más de seis mil millones de personas a finales de este siglo, pero la humanidad es incapaz de distribuir y administrar los recursos de la tierra y sus frutos de manera justa y razonable. De ahí derivan no sólo el hambre y la enfermedad, sino tensiones extremadamente peligrosas entre las naciones ricas y las naciones pobres, entre el hemisferio norte y el hemiferio sur, etc. Rechazada la orientación de las bienaventuranzas, la humanidad experimenta la carrera de la avaricia y la ambición de poder [16]. Pero muchas personas caen en la cuenta de la importancia capital de ser y convertirse auténticamente en personas con unas saludables relaciones interpersonales; caen en la cuenta de que es más importante ser que tener. Mas, al mismo tiempo, experimentamos el poder configurador de las estructuras sociales, económicas y políticas insanas; las relaciones «ellos» y «ello». Martin Heidegger analiza esta nueva experiencia como «ser en el mundo». «Mundo» es el lenguaje, la forma espacial y temporal del sentido, el lenguaje del «Ser», que se revela a la persona y con ello le invita a construir una vivienda para el sentido y, en consecuencia, para sí mismo. Se hace crecientemente consciente de que no puede actualizarse y encontrarse a sí mismo como persona sin sentirse plenamente responsable del mundo. No existe la posibilidad de huir a la isla de las relaciones «yo - tú». No existe posibilidad alguna de escapar del mundo configurado por las modernas matemáticas, por la tecnología y por la nueva conciencia nacida de las ciencias del comportamiento. Pero la humanidad tiene que plantearse el urgente interrogante de la significación última, de la responsabilidad radical en el uso de todas las posibilidades modernas.

El pensamiento precristiano, de manera especial el pensamiento griego, sometió radicalmente la persona al cosmos, orden preexistente e inmanente del mundo del ser y de las cosas [17]. Una concepción mágica del mundo se encondía detrás de muchos tabúes. El hombre moderno, que desacraliza el mundo como cosmos o como expresión de la inmanencia divina, tiene que preguntarse si él mismo no se ha hecho esclavo de la técnica, de los ídolos de las ciencias empíricas carentes de valor. ¿Ha encontrado realmente el auténtico mundo secular, libre de ideologías o se ha secularizado a sí mismo y su mundo hasta el punto de convertirse en esclavo de mitos e ideologías más superficiales?

Sólo el pleno reconocimiento del mundo en que vivimos, con sus triunfos y fracasos, con sus posibilidades y peligros, permite ejercitar la responsabilidad cristiana y humana de forma adecuada. Karl Rahner nos invita a descubrir nuestra participación en la cruz de Cristo en el hecho de tener que «soportar la dureza prosaica de un mundo nada romántico, planificado y tecnificado, con todas las consecuencias que ese mundo acarrea para la cristiandad» [18].

Pero tal aceptación de la situación real nada tiene que ver con el fatalismo. El realismo es sólo el primer paso en la aceptación de nuestra responsabilidad. Los miembros más previsores y creativos de la humanidad captan la posibilidad y obligación de llevar a cabo paralelamente su mutación personal y la transformación del mundo que les rodea. No podemos aceptar en nombre del Señor algo que sea deshumanizador: «El mismo Dios que crea al hombre a su imagen y semejanza "crea la tierra y todo cuanto hay en ella para utilidad de todas las personas y de todas las naciones, de manera que los bienes creados puedan alcanzar a todos de la manera más justa" (GS 69) y les confiere poder para transformar y perfeccionar el mundo en solidaridad. La singularidad del mensaje cristiano no consiste tanto en la afirmación de la necesidad de cambios estructurales, sino en la insistencia sobre la conversión de las personas que, a su vez, traerá la transformación de las estructuras. No tendremos un continente nuevo sin unas nuevas estructuras reformadas, pero será preciso que antes contemos con hombres nuevos que sepan ser verdaderamente libres y responsables a la luz del evangelio» [19].

Enfrentado a problemas enormes, el hombre moderno, y de manera especial los cristianos modernos, tiene que liberarse a sí mismo de una concepción estática de la naturaleza que sacrificaría el bien de las personas y de la humanidad a las llamadas «leyes naturales». «Por naturaleza, el hombre es un ser cultural. Esto significa que su misma naturaleza impone sobre él la absoluta responsabilidad de actualizarse a sí mismo y su mundo» [20].

3. *Dos mentalidades y opciones opuestas*

a) Huida del mundo

En las grandes religiones mundiales, en las filosofías e ideologías, encontramos dos actitudes características respecto del mundo.

El maniqueísmo y el gnosticismo consideraron el mundo visible, material, como malo, como amenaza para la salvación. En algunas corrientes secundarias de monasticismo, en el budismo e incluso en el cristianismo, se percibe un escepticismo profundo respecto del mundo. No se pone el acento en la magnificencia de la obra de Dios ni en la redención del mundo, sino que se enfatiza unilateralmente los aspectos negativos del mundo.

Esta tendencia se mantiene viva, más o menos inconscientemente, en aquellos manuales de teología moral que hablan del mundo, nuestro entorno humano, los medios de comunicación social, las vocaciones difíciles, etc., enfocándolas únicamente desde la perspectiva de «ocasiones de pecado».

Con ello no queremos decir que la vida contemplativa monástica esté inspirada o contaminada necesariamente por esta actitud de huida. Puede ser una experiencia de desierto, en éxodo en plena solidaridad con quienes, en medio del mundo, intentan hacerlo más humano, más justo, más bello. Las comunidades contemplativas pueden corporeizar la síntesis entre el amor de Dios y el amor del prójimo, la síntesis entre el mensaje de que «pasa la figura de este mundo» (1Cor 7,31) y la promesa de una nueva manera de vivir juntos y de vivir para los demás. Sea cual fuere la valoración de las posibilidades y riesgos de esta vocación particular, los cristianos no pueden elegir la huida de la responsabilidad en el mundo y frente al mundo.

J. Moltmann señala atinadamente que la «huida del alma bella» a otro mundo, lejos de las duras realidades, «significa exactamente la opción de abandono de la realidad política y social a los poderes insensibles e inhumanos» [21]. Gerald y Patricia Mische lo dicen en términos más tajantes: «Cuando una persona se retira de la sociedad, rechazando los "males del mundo" como disociados de ella misma, fijando la fuente del mal en demonios externos —humanos o de otro tipo— y busca únicamente su salvación personal y exención de culpa, simula una inocencia e importancia que contribuyen a perpetuar esos males y es, tal vez, tan perniciosa como la conducta destructiva que rechaza» [22].

D. Bonhoeffer, que recorrió todo el camino del éxodo y del desierto y lo hizo por el mundo de las personas y para lograr un mejor orden de las cosas, dice: «El aislamiento del mundo de las cosas es una postura idealista, no cristiana. Cristo no arranca a la persona del mundo de las cosas, sino del mundo del pecado. Y esto es enormemente diferente» [23].

La huida irresponsable forma parte del «mundo del pecado» en igual medida que la manera irresponsable de actuar en el mundo de las cosas y de las personas. «La renuncia al mundo y la afirmación del mundo tienen, en el evangelio, un acento marcadamente diferente al que le confieren el pensamiento y lenguaje en uso» [24]. Por la fe, la persona humana se entrega a Dios con entendimiento y voluntad. Y, al hacerlo así, vence al mundo pecador de la desagradecida independencia y arrogancia en el pensar y actuar. Este desprendimiento creativo es altamente fructífero para el mundo de sus semejantes.

En una concepción bíblica, la autonegación y el desprendimiento o distanciamiento del mundo son expresiones de fe. Nos permiten un distanciamiento crítico de un mundo idolátrico y confuso, nos da libertad para discernir y actuar más convenientemente para la mejora del mundo. Nos hacemos capaces de situarnos a nosotros y la realidad que nos rodea en el lugar justo, mirando a Dios y su reino. Pero nadie podrá invocar con razón un lugar del Nuevo Testamento que permita la simple huida del mundo y de la responsabilidad frente al mundo. La idea de que «pasa la figura de este mundo» pretende mantener íntegra nuestra libertad para Cristo; y esto significa libertad para los demás [25].

Con todo, es absolutamente cierto que el Nuevo Testamento no nos ofrece un programa para cambiar las estructuras intramundanas de la economía, de la cultura, de la política. Y esto no se debió únicamente a la creencia de que la parusía era inminente, sino a la situación del «reducido rebaño» de cristianos.

Los cristianos tienen necesidad de una experiencia temporal de éxodo no sólo a causa de la pecaminosidad del mundo, sino más aún porque somos conscientes de que «nuestra actitud concreta frente al mundo en la fe es aún "concupiscente"» [26]. La advertencia del apóstol «no os acomodéis al mundo presente» (Rom 12,2) no desconoce la solidaridad de los cristianos con el mundo

de sus hermanos. Es una llamada a aquella transformación interior que nos permite estar presentes en el mundo como personas sabias y con discernimiento: «Antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios, lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (Rom 12,2).

Sólo el ascetismo entendido de esta manera forma parte de una teología del mundo. No implica una huida del mundo, sino el distanciamiento de cualquier forma de egoísmo individual y colectivo. Conforme a los discípulos con la *kenosis* de Jesús, de manera que puedan participar auténticamente en la obra del Redentor del mundo.

Un científico y filósofo moderno, Carl Friedrich von Weizsäcker nos habla de la importancia del ascetismo genuinamente religioso que condena cualquier forma de huida de la responsabilidad. Mediante su testimonio convincente puede irradiar sobre el mundo y hacer a las personas más libres en la utilización del poder y de las cosas terrenas [27].

b) Participación responsable

El concilio Vaticano II ha expresado de manera clásica la relución del cristiano y su actitud de esperanza frente a las realidades terrenales: «No obstante, la esperanza de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo... todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados» [28].

El compromiso con la causa de la fraternidad y de la justicia en el mundo es un signo de la total conversión al reino de Dios: «Quien con obediencia a Cristo busca ante todo el reino de Dios, encuentra en éste un amor más fuerte y más puro, para ayudar a todos sus hermanos y para realizar la obra de la justicia bajo la inspiración de la caridad» [29].

Mediante su realidad corporal, la persona conecta con la his-

toria de la evolución y con la totalidad del mundo material y viviente. Mas sólo quien se preocupa del mundo que le rodea, de la bioesfera y de toda la humanidad es agente creativo y libre en una historia única.

Después de Galileo, se ha adelantado a un primer plano un nuevo concepto de ciencia; una ciencia para la transformación del mundo. Se descubre las posibilidades ocultas en el mundo creado. Pero existe el peligro de emplear las energías de manera unilateral en la configuración de un mundo que le rodea, pero sin lograr actualizar su humanismo y cohumanidad. Si esto sucede, su dominio sobre el mundo no resultará beneficioso, a la larga, ni para el individuo ni para el mismo mundo.

Karl Marx ha dado nuevo empuje al cambio del mundo. En su undécima tesis sobre Feuerbach declara: «Los filósofos se han limitado a ofrecer diversas interpretaciones del mundo. Pero lo realmente importante es cambiarlo.» El objetivo del análisis marxista es preparar el camino para la inteligencia del dinamismo interno del mundo, de la historia y de la sociedad. El marxismo piensa que la detección de este dinamismo ofrecerá grandes oportunidades a la libertad: la libertad para la persona, el trabajador, el creador; para ser verdaderamente sujeto y no mero objeto en la historia futura [30].

No podemos negar que una interpretación agresiva de todo el proceso histórico y social, con la firme intención de imponerlo a toda persona para cambiar el mundo, comporta enormes peligros. Para los cristianos se trata de un reto vital para trabajar por el cambio del mundo hacia situaciones mejores, prestando atención a la interpretación recta, a la sincera y cuidadosa atención, a la aplicación no violenta y evitando caer en una ideología de cambio superficial y rápido, disociada del profundo cambio del corazón, de la mente y de la voluntad de la persona.

Pero esto no quiere decir que las preocupaciones de los cristianos terminen en la conversión personal. Karl Marx atina cuando afirma que «la moral es una ciencia frívola si no presta atención a la política y a la legislación» [31]. Nuestra moralidad y libertad permanecen en el plano de los sueños si no inciden sobre la vida socioeconómica y política.

A lo largo de toda la historia, los hombres han creado pautas de pensamiento, estructuras de vida e instituciones que, a su vez, influyen en su interioridad. «La dimensión social no es algo añadi-

do a nuestra identidad personal; es una dimensión de su verdadera identidad»[32]. Sin embargo, se da frecuentemente la tendencia peligrosa a sacralizar el orden social existente o los presupuestos subyacentes que llevan a las personas a aceptar situaciones inhumanas como si fueran algo inevitable o leyes naturales. Pero es igualmente peligroso «situarse fuera de la acción y pensamiento históricos de la persona».

Este nuestro mundo tiene las promesas de Dios. Pero, dentro del ámbito de la iniciativa de Dios, de su venida constante, su pueblo desempeña un papel decisivo y comparte una responsabilidad. Se ofrece el mundo a las personas como el campo de la libertad y fidelidad creativas. El mundo ha sido creado para el hombre. Y para la salvación del hombre, la Palabra de Dios se hizo carne. Estas verdades fundamentales desaconsejan cualquier interpretación de signo individualista. Son gracia y promesa y llaman a una comunidad de corresponsabilidad. «Así pues, el creyente no sólo actúa dentro del mundo, sino que lo cambia, lo transforma, guiado por esa promesa divina que fue hecha y está ante su consciencia, como individuo en la solidaridad de la alianza»[33].

D. Bonhoeffer escribe: «Ética como formación significa el esfuerzo intrépido de hablar acerca de la manera en que Jesucristo toma forma en el mundo. Habrá que aventurar juicios y decisiones concretos»[34]. La palabra de Dios nos llega en Jesucristo, en quien y por quien todas las cosas han sido hechas, y llena por completo la realidad de nuestro mundo. «Puesto que esta palabra está dirigida a la totalidad de nuestra vida, la respuesta, igualmente, tendrá que ser de totalidad»[35].

En este contexto, Bonhoeffer polemiza contra cualquier interpretación de la teoría luterana de los dos reinos y los dos ámbitos que permitiría disociar la salvación y la responsabilidad en este mundo secular. Por difícil que pueda resultar armonizar la visión y el dinamismo de la fe con la interpretación racional de la acción histórica, el cristiano sabe que su acción en el mundo y para el mundo debe ser fiel a su fe, a las promesas y llamamiento provenientes de Dios. A. Köberle, igual que Bonhoeffer, subraya que una vida de fe exige también un esfuerzo constante para lograr una visión del mundo inspirada por la fe. «Pero una concepción del mundo nacida de la fe» nada tiene que ver con un talante estático, centrado en la autosatisfacción[36].

4. *A la luz de los misterios de la salvación*

La teología no puede ofrecer recetas prefabricadas para modelar el mundo, pero es capaz de suministrar perspectivas y criterios decisivos nacidos de los misterios de salvación.

En el conocimiento de Cristo coinciden el conocimiento de Dios, el conocimiento de uno mismo y el del mundo. Tenemos que abrirnos a la plena realidad de Cristo, sin selección (herejía) arbitraria alguna. No basta la encarnación sola, ni la cruz y muerte solas, ni la expectación escatológica aislada. La relación de Dios con el mundo y del mundo con Dios se revela en la totalidad del misterio de Cristo: encarnación, su vida como el siervo de Dios y del hombre, su pasión y muerte, su resurrección y ascensión, la misión del Espíritu Santo y la promesa de su venida final.

«Al encarnarse, la Palabra se ha hecho historia; ciertamente en una forma específica, en esa historia especial que pertenece íntimamente a la historia de Jesucristo, la historia de alianza de Israel, puesto que los pasos que Dios emprendió con su pueblo pertenecen, en su realidad histórica, al contenido de la historia»[37]. Así pues, tenemos que tratar de captar lo que el Antiguo Testamento nos dice de la relación de Dios con el mundo y de la relación del mundo con Dios[38]. Pero Dios ha revelado plenamente esta relación con el mundo sólo en Cristo. Y Cristo da cuerpo a la nueva forma de relación del mundo con Dios. «Como Jesús es el evento escatológico de Dios en el mundo —hacia el mundo— así es también el evento escatológico del mundo y del hombre en el mundo en la senda hacia Dios»[39].

El mundo es criatura. Y su condición de criatura impide cualquier tipo de divinización del mundo. Pero Dios ama la obra de sus manos. El Evangelio de Juan habla de la encarnación de la Palabra del Padre como signo de la relación salvadora, amorosa que Dios mantiene con el mundo que, por el pecado, se había alienado. «Porque tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3,16-17).

Dios se revela como Emmanuel, «Dios con nosotros», como presencia amorosa, «el Dios de una hora histórica. La transcen-

dencia misma se torna evento» [40]. En el Hijo del Hombre, Dios se ha hecho uno de nosotros, para cada uno de nosotros y para el mundo, en alianza permanente. Efectivamente, Cristo es la alianza, el sacramento de la fidelidad de Dios a su creación.

Pero la relación del mundo con Dios se pone de manifiesto de la forma más chocante. En la crucifixión de Cristo, el mundo ateo, representado por el poder de los sacerdotes y del imperio romano, rechaza al Emmanuel. Pero, al mismo tiempo, Jesucristo, uno de nosotros, da a Dios, en nombre de toda la creación, la respuesta de confianza amorosa, de total obediencia. Por su cohumanidad, que llega hasta orar incluso por aquellos que le crucifican, Jesús es el adorador en espíritu y en verdad. En él, el poder del amor de Dios se manifiesta como poder en un ser humano, poder del mundo nuevo para amar al prójimo como ama Dios. A decir verdad, en Jesús, este amor humano redentor es al mismo tiempo amor de Dios.

La historia del mundo mantiene una relación doble con el signo de la cruz: (1) es, de muchas y horribles maneras, protesta y rebelión contra Dios. Pero (2) en medio de este panorama desolador, hay una nueva creación, la victoria absoluta del amor divino y humano, de la justicia salvadora. Todo discípulo de Cristo tiene que optar radicalmente contra la actitud de rebeldía, contra la arrongancia y el desamor, contra el horrible abuso de la ley y del poder que conducen a la crucifixión de Jesús.

«En cuanto a mí, Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo» (Gál 6,14). Pero así como esta actitud de rebeldía del mundo que se ha manifestado en la crucifixión de Cristo tiene que ser, ella misma, crucificada, matada en nosotros, de igual manera, la misma cruz del Redentor nos guía para que amemos al mundo con él; es decir, en el amor a toda la humanidad y a toda la creación, incluso a aquellos que nos crucificarían a nosotros.

Por consiguiente, podemos afirmar, con J.B. Metz, que la cruz se sitúa en el centro de nuestra fe y, en consecuencia, de nuestra interpretación del mundo. «Cristo entró en la carne del pecado; se abrió al sufrimiento; su "integridad" (el poder de dar la *totalidad* de su ser al amor obediente de Dios) es simultáneamente su apertura al sufrimiento... La "integridad" de Cristo no le preserva del abismo del sufrimiento ni de la paradoja humanos; por el

contrario, en la más aguda posibilidad de padecerlo más radical y plenamente, sin entablar ninguno de los compromisos que pactamos nosotros, los hombres "concupiscentes"» [41].

La vida y muerte de Cristo son la señal suprema de que Dios acepta al mundo; es señal, al mismo tiempo, de que es uno de nosotros que responde plenamente. Y lo hace como *servidor*, ofreciendo al mundo el remedio que cura la arrogancia y la ambición de poder. Es la senda de la pobreza absoluta al servicio de Dios y de la humanidad para hacernos ricos a todos nosotros en el amor con que Dios ha aceptado al mundo, y el *Hijo del Hombre* ha respondido desbrozando el camino para nosotros. Por el mismo poder del Espíritu Santo con el que Cristo ha manifestado el descenso de Dios al mundo, el creyente puede vivir la fructífera tensión de estar crucificado al mundo (arrogante) al tiempo que acepta al mundo y su carga con amor redentor, con amor que nos sana.

Centramos nuestra atención, una vez más, en la visión terapéutica de la redención. La acción salvadora de Cristo que él no sólo quita la enorme culpa de todos nuestros pecados, sino, sobre todo, que nos libera a nosotros y al mundo del poder y solidaridad del pecado [42]. Dios nos reconcilia y reconcilia al mundo (cf. 2Cor 5,1-19).

La redención es liberación y curación por medio de la justicia salvadora de Dios, por la fe en Cristo que murió por nosotros y fue resucitado. «Y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia» (Rom 3,24-25).

«Para Pablo, la reconciliación universal se convierte en *telos* (finalidad) del mandamiento terreno. Y por este mandamiento que nos alcanza a nosotros, se hace patente que el Señor glorificado ha comenzado a reinar» [43]. El poder reconciliador de la muerte y resurrección de Cristo se pone de manifiesto particularmente en sus discípulos cuando contestan con amor reconciliador a quienes los odian y aceptan al pobre y al desvalido que carga su peso sobre las espaldas de ellos. De esta manera, ellos están crucificados para el viejo mundo, pero crucificados para vivir con Cristo. «En la cruz de Cristo, el amor de Dios se hace patente al abandono humano porque los hombres con sus miserias son aceptados de este amor» [44].

Hablamos del Señor crucificado y de su muerte redentora desde nuestra fe en su resurrección. Al resucitar a Jesús de la muerte, Dios ha asegurado al mundo para siempre que él es Padre que nos reconcilia y sana. En consecuencia, interpretamos la relación de Dios con el mundo a la luz de la totalidad del misterio pascual. Quien se basa únicamente en la experiencia empírica, el incrédulo, argumenta diciendo que la crucifixión y muerte de Jesús prueban que Dios le abandonó y que, por consiguiente, no fue enviado por Dios [45].

Además, debemos contemplar y vivir nuestras relaciones con el mundo y con Dios a la luz de las promesas escatológicas. La participación en la reconciliación permanente es tan urgente para nosotros como lo fue para aquellos primeros cristianos que esperaban la inmediata parusía de Cristo. Así como «las personas no pueden limitarse a ser espectadores, sino que deben participar activamente en la recolección que sigue a la siembra» [46], así Dios deja espacio y tiempo a las criaturas que, reconciliadas en Cristo, son colaboradores de su obra. Karl Barth advierte a los creyentes: «La resurrección como verdad no puede ser captada mediante teorías, sino a través de la práctica del combate» [47].

B) La relación entre la Iglesia y el mundo

Las discusiones teológicas estuvieron centradas durante largo tiempo en torno a la relación entre Iglesia y Estado, entre *sacerdotium et imperium*. Se trató del famoso y peligroso problema acerca de si la Iglesia tenía poder directo o sólo indirecto sobre la esfera temporal. Prácticamente, Iglesia equivalía a su gobierno central, ejercido por un papado monárquico y, debajo de él, por obispos monárquicos.

Durante largo tiempo, las relaciones entre Iglesia y Estado fueron estudiadas desde el presupuesto de que tanto la Iglesia como el Estado son *societas perfecta* —es decir, prácticamente una sociedad que se basta— aunque con diferentes objetivos y competencias. Era ésta una forma excesivamente mundana de razonar, ya que el punto de partida y la experiencia era la nación Estado cuyos poderes estuvieron frecuentemente en manos de individuos que, como Luis XIV de Francia, diría: *L'état, c'est moi!*

El concilio Vaticano II ha traído de nuevo al primer plano lo

mejor de la tradición bíblica y eclesiástica al tiempo que ha presentado una renovada autointerpretación de la Iglesia. Para ello fue necesario llevar a cabo una nueva reflexión, superando la relación entre Iglesia y Estado (que consideraremos en el capítulo octavo al hablar de la ética política). El punto de mira es, más bien, la relación entre la Iglesia y el mundo: por una parte, la Iglesia como pueblo mesiánico de Dios, como morada de Dios, con una estructura jerárquica, con tradiciones divina y humanas; en la otra parte, no sólo el resto de la humanidad, sino todo lo que es el mundo en sus diversos significados bíblicos y modernos.

1. *Misión permanente y estructuras cambiantes*

Indudablemente, existen unas perspectivas y actitudes permanentes y vinculantes respecto de la relación entre la Iglesia y el mundo. La relación de Dios con el mundo, revelada en Jesucristo, es la norma y criterio. El Hijo de Dios viene como Redentor y ofrece el remedio como servidor. Aunque glorificado por el Padre, desea que la Iglesia fundada por él continúe su misión y presencia semisacramental en el mundo; quiere que la Iglesia le siga radicalmente como servidora.

El mundo no es para la Iglesia, sino ésta para el mundo. Un destacado teólogo ortodoxo ha expuesto atinadamente esta idea: «Cuando la eclesiología no se sitúa en su verdadera perspectiva cósmica ("para la vida del mundo"), cuando no es entendida como la forma cristiana de "cosmología", la convertimos en eclesiolatría; consideramos la Iglesia como ser en sí misma y no (tal sería la recta visión) como la nueva relación de Dios, hombre y mundo» [48].

La Iglesia es santa por vocación y gracia divinas; pero es también mundo en las diversas significaciones bíblicas [49]; es aquella parte privilegiada del mundo donde la aceptación divina debería hacerse claramente visible y eficaz. Los jerarcas y las estructuras de las iglesias pueden manifestar un rechazo de Cristo siervo y, como consecuencia, de la manera como Dios acepta el mundo. La Iglesia es plenitud de redención, pero puede contener también huellas de la solidaridad con el pecado. No siempre y en todo lugar es ella *civitas Dei*, la ciudad de Dios, mas, por lo que a Dios atañe, es llamada permanentemente *(ekklesia)* del mundo pecador a la santidad. Y precisamente esta llamada y esa gracia hacen que el pecado en la Iglesia sea más pernicioso.

La Iglesia del Verbo encarnado integra legítimamente parte de las concepciones mentales y de las estructuras de una cultura y sociedad concretas. Mucho es lo que puede ella recibir del mundo. Después de reflexionar sobre lo que la Iglesia puede ofrecer a los individuos, a la sociedad y a las actividades humanas, el concilio Vaticano II habla expresamente de «la ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno» [50]. Ella no ejerce el monopolio de todo lo verdadero, bueno y bello. Crece constantemente su conciencia de la medida en que su historia se entreteje con la de todo el mundo.

Para hacerse visible y eficaz, la Iglesia necesita de estructuras institucionales. Tales estructuras pueden cambiar el ritmo en que se mudan las condiciones históricas y sociales, pero pueden también, en cierta medida, independizarse de sus objetivos originales. Existe la posibilidad de enfatizar excesivamente los elementos institucionales en detrimento de la misión. En tiempos de persecución, y de manera distinta en las épocas de vigor espiritual, puede reducirse al mínimo las estructuras institucionales al tiempo que se destaca la vida de fe y el testimonio de los miembros de la Iglesia.

Pero la Iglesia es siempre una *socialis compago* [51], una entidad social visible. «Aunque la Iglesia no lo desee, como entidad social es una realidad que ejerce un impacto en el ámbito social y político; es un *socilogicum,* un *politicum,* incluso un *oeconomicum* de considerable peso. Esta densidad no pertenece a la esencia de la Iglesia. La cristiandad de los primeros tiempos careció de ella. Pero actualmente existe a escala mundial, aunque reviste diversas formas y grados en las diferentes partes del mundo. En todos estos ámbitos, la Iglesia no puede evitar, aunque lo deseara, la realidad de que su actividad y sus omisiones ejercen una considerable influencia. De este hecho derivan numerosas responsabilidades. Incluyen todo el campo de interacción entre la Iglesia y el mundo» [52].

El gran experto en ética social, Oswald von Nell-Breuning, expresa aquí un hecho subrayado fuertemente por la llamada teología política. Pero es incapaz de captar toda la profundidad de una sana teología política a causa de su roma comprensión de la misión de la Iglesia. En la práctica, atribuye a la Iglesia una enorme misión en la sociedad y en el mundo en sentido amplio, pero limita su misión específica a liberar a los individuos de los lazos del pecado. «Sólo el pecado oprime a la humanidad y la acción redentora de Jesús se limita a quitar ese peso. Todas las restantes

formas de opresión son intrahumanas; nacen de los hombres que oprimen a otros. La opresión pasiva, la sufrida por otros y de la que desean liberarse, no es un mal moral. Sólo la opresión activa que los hombres infieren a otras personas es pecado.» Por supuesto, el famoso autor llama a la compasión y se siente dichoso cuando, como *resultado* de ser liberados de sus pecados los pecadores, desaparece la terrible situación de las personas oprimidas y alienadas. Pero concluye: «La liberación de la explotación, de la opresión y de todo tipo de mal temporal no es misión de la Iglesia. De otra manera, ésta perdería sus notas características que la distinguen de las sociedades seculares» [53].

Coincido con Nell-Breuning en que todos los hombres y mujeres, cristianos y no cristianos, tienen la tarea de luchar juntos contra estos males temporales. Sin embargo, como cristiano, veo en esos males la expresión encarnada de la solidaridad en el pecado, de las tentaciones institucionalizadas. Cristo, Redentor del mundo, desea que la Iglesia se encuentre en la vanguardia de la liberación de estas realidades engendradas y perpetuadas por los pecados de muchos y fuente de nuevos pecados. Cuando la Iglesia, a través de sus dirigentes, llama proféticamente y actúa en solidaridad para hacer desaparecer esos estigmas de un mundo pecador no está realizando sólo un meritorio acto de compasión.

Sin embargo, el pensamiento de Nell-Breuning nada tiene que ver con una teología más antigua que dio a la iglesia oficial «poder indirecto sobre la esfera temporal *ratione peccati*», lo que significa poder activo y competencia terrena para decir al Estado y a la sociedad que prohíban y castiguen todo lo que la Iglesia declara como pecado. La preocupación de este autor apunta a señalar los límites de la competencia directa e indirecta de la Iglesia. Al mismo tiempo, se preocupa de todas las posibilidades prácticas, históricas, de la Iglesia, como institución y como pueblo de Dios, para actuar en favor de todo el mundo, en solidaridad con todas las personas de buena voluntad.

2. *Desde los comienzos hasta la era constantiniana*

Los Hechos de los apóstoles indican la presencia ideal de la diminuta comunidad de los discípulos de Cristo: «Gozaban de la simpatía de todo el pueblo; y gozaban todos de gran simpatía»

(Act 2,47; 4,33). Constituían una comunidad modélica en la que la alabanza de Dios se reflejaba en el mutuo amor y en la solidaridad generosa. Hacia el año 200, la Carta a Diogneto indica bellamente cómo los indigentes cristianos de aquel tiempo entendieron su papel en medio de la persecución. Intentaron ser «para el mundo lo que el alma es para el cuerpo»[54]. Confiaron en el poder de la oración y del testimonio de su vida como su forma de servir al mundo.

Era normal que profetas y las comunidades ejemplares del antiguo Israel produjeran fuerte impacto en toda la vida del pueblo, pero la inexperta cristiandad no podría esperar ser escuchada por el poderoso imperio romano.

Con Constantino el Grande se produce un cambio histórico. Este emperador comprendió que la iglesia cristiana podría tener gran importancia para la consecución de sus objetivos políticos, especialmente para la unificación de su imperio. Como herencia pagana, el emperador era también sumo sacerdote *(pontifex maximus)*. Por aquellos tiempos, los obispos habían ganado gran prestigio entre los fieles porque, en el tiempo de las persecuciones, ellos habían sufrido y corrido mayores peligros que el resto de los cristianos. De ahí que Constantino y sus sucesores derramaran sobre ellos toda clase de privilegios, de riquezas y poderes terrenos a condición de que ellos utilizaran la influencia de la iglesia para defender el orden establecido y para que el emperador elegido por Dios protegiera la religión. Los emperadores construyeron magníficos templos para su propia gloria y «también para gloria de Dios».

Muchos cristianos comprendieron la profundidad de estos cambios y los graves peligros que representaban para la Iglesia. El gran movimiento monacal que se produjo en el siglo IV y siguientes fue una protesta no violenta, pero vigorosa, contra la tendencia de una Iglesia que se mundanizaba en exceso, que participaba demasiado de los poderes mundanos. Las comunidades de monjes deseaban representar el modelo de la iglesia anterior a Constantino.

En la situación concreta, Agustín, en su famosa obra *De civitate Dei,* propuso el mejor modelo posible de relación mutua entre la Iglesia y el mundo. Describe la dualidad de dos reinos, dos elecciones, la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres.

La Iglesia oficial (identificando «Iglesia» con «alto clero») hizo numerosas aportaciones meritorias a la cultura y al orden; frecuentemente humanizó la situación y, a veces, protegió la independencia de la Iglesia en su ámbito espiritual. Sin embargo, surgieron nuevas tentaciones inmanentes al poder, especialmente en la combinación del poder espiritual con el poder terreno.

¿Cómo podía la Iglesia ejercer su función profética si estaba política y económicamente insertada en un superdesarrollado sistema de honores y privilegios, si se había convertido, prácticamente, en parte de los poderes terrenos? Un ejemplo puede ilustrar los peligros. Durante tres siglos, la corona de España envió, desde la metrópoli, sacerdotes y obispos a Filipinas, pagándoles un salario y concediéndoles grandes honores a condición de que, además de predicar el evangelio y celebrar los sacramentos, educaran a las gentes de Filipinas en la fidelidad más absoluta a la corona. Con alguna frecuencia, sacerdotes y obispos se pusieron del lado de los explotados y oprimidos y, por consiguiente, fueron castigados como desleales.

No fue muy diferente la situación en Iberoamérica. Y cuando el imperio se desmoronó, nuevas *élites* ricas y poderosas asumieron la función desempeñada hasta entonces por el difunto imperio. Pienso que Gremillion no es excesivamente duro cuando escribe: «En general, las iglesias cristianas se asieron a sus categorías agustinianas de los dos imperios y de las dos espadas, jurídicamente unidas y cruzándose constantemente. Lucharon para retener una función directa, heredada legalmente y sustentada éticamente por su fe, en los asuntos temporales... La Iglesia católica, tal vez porque tiene recuerdo más prolongado y rico, fue el adalid de estas pretensiones todavía un siglo después de que la secularización se hubiera implantado de manera definitiva»[55].

3. *Martín Lutero y los «dos reinos y gobiernos»*[56]

La idea de Martín Lutero sobre los «dos reinos y gobiernos» es uno de los más interesantes e influyentes modelos para entender no sólo la relación entre la Iglesia y el mundo secular, sino también, y especialmente, cómo el cristiano y la comunidad cristiana pertenecen, al mismo tiempo, al ámbito de fe proclamada y celebrada por la Iglesia y al campo de la profesión y ciudadanía seculares.

Sostiene que Dios eligió dos campos y modalidades para esta-

blecer su reino sobre creyentes y pecadores. Ambos campos apuntan, aunque por diferentes caminos, al único reino de Dios en la tierra. En el ámbito espiritual, se da la presencia de Cristo, revelación del Padre, mediante la proclamación del evangelio, la celebración de los sacramentos, el poder justificante de la fe. Éste es el ámbito directo de la acción permanente del Espíritu Santo, el ámbito «a la diestra de Dios». Pero dado que el hombre es pecador, que incluso los que han sido justificados por la gracia y la fe son, al mismo tiempo, «pecadores y justificados», existe el «ámbito a la sinistra de Dios» donde, a causa de la situación de pecado del hombre y del espíritu rebelde del mundo, los hombres no se hallan directa y propiamente bajo el reino salvador de Dios.

Este segundo régimen o gobierno es el de la política y la economía, la vocación secular (profesiones). Parece que la Iglesia — en la medida, y sólo en la medida, en que es institución y está configurada por tradiciones humanas — pertenece de alguna manera al régimen en la mano izquierda de Dios, en el que no se es guiado directamente por «evangelio y la ley», sino por la experiencia y razón humanas. Según Lutero, la Iglesia, incluso en la predicación de la ley y el evangelio, no tiene competencia o jurisdicción sobre este ámbito.

¿Puede tachársenos de exagerados si afirmamos que se da aquí un primer esbozo teológico de la secularidad? Por supuesto, no puede hablarse de secularismo puesto que es siempre *gobierno de Dios*. Es voluntad de Dios que el hombre sacara provecho de la experiencia y la racionalidad; y es voluntad de Dios que el pecador fuera visitado por la coacción de la ley y por el castigo.

Esta teoría contradice las ideologías del poder de la Iglesia sobre la esfera temporal. En este punto, entendemos que Lutero enseña que el ámbito secular, la familia, la economía (vida profesional) y la política no traen la salvación. Ésta viene únicamente por medio de la fe como don inmerecido de Dios. Y, puesto que en el ámbito secular no se da el ámbito de la salvación (las obras no dan la salvación), la Iglesia no tiene competencia sobre ese campo. Friedrich Gogarten sacó las últimas consecuencias, radicales, del último pensamiento luterano y dio nacimiento a su peculiar interpretación de secularidad [57].

La doctrina de Lutero sobre los dos reinos y gobiernos fue interpretada de maneras diversas y, a veces, contradictorias, especialmente en el seno de la iglesia luterana. Una de sus verdades permanentes consiste en que podemos distinguir *dos dimensiones* de la persona. En una, lo decisivo es el reconocimiento radical y agradecido de la dependencia de la persona y del don inmerecido, reconocimiento y receptividad que salva la libertad donada por Dios de las ideologías y servilismos. La segunda dimensión llama a la actividad creadora, a la participación racional y consciente en el mundo [58].

Pero con excesiva frecuencia se trazó una disociación entre ambos ámbitos dando la impresión de que el cristiano vivía una especie de dicotomía. Desgraciadamente, algunas fallas en la teología o en la experiencia de Lutero condujeron a una «presencia», no profética y no creativa, de creyentes en el «ámbito de la mano izquierda de Dios». El hecho histórico de que la reforma de Lutero se llevara a cabo bajo la influencia de los «príncipes cristianos» hizo que la doctrina del ámbito y gobierno terrenos se hiciera cada vez más antiprofética. Lutero llegó a adoptar una postura no matizada contra los agricultores que deseaban verse libres de la servidumbre: predicó la sumisión y obediencia absolutas a las autoridades terrenas [59].

Casi lo mismo sucedió con la doctrina católica sobre la ley natural. Por diversas razones, entre las que debemos contar las circunstancias políticas y religiosas existentes, se confundió frecuentemente con el orden injusto existente. Los teólogos luteranos, rechazando las teorías de la ley natural como una razón para protestar contra las leyes civiles, hablaron de «orden de creación» y, de esta manera, dieron apoyo, en formas y grados diversos, a las condiciones existentes y a los abusos de autoridad.

Lutero ensalzó las profesiones seculares. Vio fidelidad en la vida profesional; entendió que es primordial el estado en que uno nace frente al sacerdocio tradicional y a la vocación monástica. Pero como consecuencia de la manera en que la salvación quedó confinada al ámbito espiritual, sucedió, como era fácil de preveer, que la religión quedó relegada al campo de la «pura interioridad» o se confinó ella misma a la esfera privada de la vida.

Aunque Lutero y los teólogos luteranos supieron que una profunda opción de fe podría configurar el carácter del creyente y, en consecuencia, influir en su vida del ámbito profesional y político, no era fácil que nacieran los incentivos proféticos en favor de una presencia creativa en la vida política y civil, cuando el *establishment* eclesial era tan antiprofético.

Que los luteranos fueran generalmente mucho menos dinámicos en la vida económica que los calvinistas podría merecer hoy un juicio bastante más positivo, especialmente si tenemos en cuenta la crisis ecológica y todos los peligros inherentes a la ideología de progreso y de crecimiento en la vida económica y social. En todo caso, difícilmente podrá negarse y deplorarse suficientemente que ni los luteranos ni los católicos —por motivos diferentes y a veces por similares razones teológicas— no se sintieran movidos por la fuerza del discernimiento cristiano a hacerse críticamente presentes en el mundo temporal.

Una interpretación unilateral de la doctrina de Lutero llevó a algunos teólogos luteranos del siglo XIX a afirmar que no sólo las ciencias naturales y las matemáticas, sino todo el campo de la economía, del arte y de la política deben ser estudiados sin atribuirles desde fuera una valoración. Esos campos están gobernados por sus propias leyes y determinaciones de tal manera que los cristianos no deberían interferirse con afirmaciones éticas o religiosas. Así, partiendo de diferentes premisas, llegamos a las mismas conclusiones que Adam Smith y otros representantes del liberalismo moderno [60].

La doctrina de Lutero reaccionó contra el abuso cometido por la autoridad de la Iglesia, especialmente contra la tendencia a sobrevalorar la competencia del oficio así como la importancia de la experiencia y de la racionalidad. Pero, en el proceso del desarrollo e interpretación de su doctrina, los luteranos hicieron tan poco como los tratadistas católicos para enfrentarse al impresionante pecado del abuso de autoridad y poder [61].

Tanto los autores luteranos como católicos inculcaron repetidamente la obediencia a las autoridades y estructuras políticas y socioeconómicas (invocando Rom 13), pero rara vez prestaron la debida atención a la advertencia del apóstol: «No os acomodéis al mundo presente» (Rom 12,2), ni a la instrucción sobre el discernimiento, que viene a continuación en la carta, ni a lo que san Pablo dice en diversos contextos sobre su experiencia y visión sobre el poder del evangelio para combatir los poderes de esta era y de este mundo [62].

Ulrich Duchrow ofrece una tipología de las diversas interpretaciones de la doctrina de Lutero sobre los dos reinos y los dos gobiernos [63] que, en mi opinión, se aplica también a las diversas teorías de los autores católicos y más aún a la práctica de muchos cristianos: (1) la adaptación indiferenciada a las estructuras dadas; (2) una adaptación dualista diferenciada a las estructuras de poder (en ninguno de los casos existe un discernimiento real a la luz del evangelio y de la tradición profética); (3) la participación juiciosa e integrada en el combate divino contra los poderes del mal, con miras a transformar el mundo secular al servicio del bien común y de la legítima libertad de todos. El autor luterano termina estas reflexiones llamando a un esfuerzo ecuménico en esta dirección [64].

4. *Presencia indigente y profética*

La Iglesia es cada día más consciente de que sólo puede ayudar al mundo en la medida en que ella está profundamente unida a Dios, confía en el poder de su amor y sabiduría y, en consecuencia, renuncia a toda pretensión de poder [65]. La experiencia profética es la suma de la experiencia de la ineptitud propia y de la experiencia del poder de Dios; e incluye siempre la experiencia de la santidad y misericordia de Dios en solidaridad total con el que sufre, con el abandonado, con el pobre.

La renovación iniciada por el concilio Vaticano II va en esta dirección. El sínodo de los obispos celebrado en 1974 declaró que la Iglesia debería estar presente en el mundo de esta manera: «Fiel a su misión, la Iglesia, comunidad orante y fraterna verdaderamente pobre, puede contribuir en gran medida a llevar a cabo la salvación integral o la plena liberación de los hombres. Puede extraer del evangelio las razones más profundas e incentivos siempre nuevos para promover la generosa dedicación al servicio de todas las personas —especialmente de los pobres, enfermos y oprimidos— y eliminar las consecuencias sociales del pecado que se han introducido en las estructuras sociales y políticas» [66].

La Iglesia sabe que puede luchar con voz profética contra estas lacras del pecado, si una comunidad orante sin pretensión alguna de poder; si se encuentra cercana a las personas. Cuando predique la buena nueva de que la conversión es posible y urgente, jamás podrá separar la conversión personal de la renovación social. «Los demonios actuales no son únicamente el poder inherente de la libertad humana, sino también pecados corporeizados en las estructuras sociales, en las costumbres, en los equivocados sistemas de valores y en las ideas erróneas, tales como la explotación social, la

desigualdad, las castas... Una iglesia que no luche contra estos "demonios" no es más que una negación institucionalizada de Jesús»[67].

Probablemente, el documento eclesiástico oficial más vigoroso en esta línea es la encíclica *Redemptor Hominis,* de Juan Pablo II, que sigue la preocupación y la visión de *Paz en la tierra,* escrita por Juan XXIII, la de *El progreso de los pueblos,* de Pablo VI y, especialmente, la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno,* promulgada por el concilio Vaticano II. Con Cristo, la Iglesia llega a todo el mundo. «(El hombre) es el camino primero y fundamental de la Iglesia»..., «(el hombre) real, concreto, histórico», que, con gran angustia, experimenta la alienación. ... «que todo lo que compone esta vida responda a la verdadera dignidad del hombre»[68].

La Iglesia como totalidad (el «pueblo de Dios») debe significar una presencia profética, pues el Espíritu de Pentecostés ha sido dado a todos. «Y sobre mis siervos y sobre mis siervas, en aquellos días, derramaré mi Espíritu» (Act 2,18).

Para hablar al mundo con eficacia y poder de convicción debe reinar la apertura al Espíritu que reúne la experiencia religiosa y humana, todo lo mejor del conocimiento de la persona moderna. Los ministerios, incluso los más elevados, serán escuchados si también los jerarcas están dispuestos a escuchar y, de ese modo, a adquirir verdadera competencia, incluida la competencia para comunicarse con los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

En nuestro mundo actual se considera como indispensable las ciencias del comportamiento, todas las ciencias dedicadas al conocimiento del hombre. Esas disciplinas han adquirido cierta autonomía. Los que hablan al mundo en nombre de la Iglesia serán mejor escuchados si han sido capaces de integrar en el diálogo todas las competencias actualmente disponibles[69]. La encíclica *Redemptor Hominis* ha recogido con particular énfasis la hermosa realidad de que las grandes religiones (una parte importante de nuestro mundo) son portadoras de profunda experiencia humana, de sabiduría y tesoros espirituales. No podemos hablar de mundo moderno ni dirigirnos a éste si no nos unimos a sus moradores en la búsqueda de Dios y de la plena significación de la dignidad humana. Con todo, los partidarios de todas las religiones tendrán que preguntarse sobre lo que significa para ellos la presencia del ateísmo organizado[70].

La iglesia oficial y los organismos ecuménicos de similar rango tienen que dirigirse al mundo. Pero cuando se trata de discernir en situaciones concretas necesitarán la ayuda competente de los seglares, de los hombres y mujeres que viven esa situación. Frecuentemente, el mundo moderno es interpelado por eclesiásticos que jamás han escuchado al 53 % de ese mundo, o sea a las mujeres, a las que Dios hizo explícitamente «compañeras» del hombre (Gén 2,18).

Gremillion pregunta atinadamente: «¿Por qué no existen estructuras adecuadas que permitan escuchar la voz de los seglares "desde arriba abajo, desde la periferia al centro" dentro de la Iglesia de Roma? Ésta no se convertirá verdaderamente en Iglesia que ama, que sirve, mientras no se invite a todo el pueblo de Dios a participar de forma real en la comunidad y en el misterio»[71]. Con similar claridad se expresa un destacado seglar protestante, R. von Thadden: «En el ejercicio de su vocación a servir al mundo, ellos (los dirigentes de la Iglesia) incurren con excesiva facilidad en la tentación de considerarse como competentes. Y, de este modo, incurren en la tentación de someter a esclavitud al espíritu de la época *(Zeitgeist),* al que captarían mejor si limitaran su pretensión de competencia»[72].

En muchas situaciones y ocasiones, los cristianos y otros saben lo que es justo. En tales casos, es fácil hacer una vigorosa llamada a la acción si nosotros mismos deseamos actuar conjuntamente. Pero se dan otras situaciones y problemas más complejos y, entonces, lo primero es reconocer las limitaciones de nuestra competencia y la necesidad de emprender un esfuerzo común. «El hacer hincapié en la certeza puede ser una forma de escapar a la ansiedad de la incertidumbre y a la necesidad de escuchar adecuadamente a las personas que se muestran en desacuerdo con nosotros. Por otra parte, el subrayar la incertidumbre puede ser un pretexto para permitir que las personas se eximan de su responsabilidad»[73]. Tales problemas nos afectan a todos, pero, de manera especial, a los que tienen grandes responsabilidades públicas.

La presencia profética, indigente, sin pretensiones, en el mundo es condición indispensable para que la Iglesia cumpla con su misión divina de ser «sal de la tierra y luz del mundo» (Mt 5,13-14). Sólo la «estrecha senda de la cruz»[74] permite servir plenamente al reino de Dios en la tierra, reino de paz y de justicia. Una parte esencial de esta cruz es la necesidad que tiene la Iglesia de exami-

nar constantemente toda su vida, sus estructuras, la utilización de la autoridad, su esfuerzo o desinterés por escuchar a los profetas que resultan molestos y su grado de promoción de la participación activa de las personas.

El documento del sínodo de los Obispos, de 1971, sobre la justicia, es un ejemplo destacado de este coraje de autocrítica: «Tenemos que emprender un examen de los modos de actuar, de las posesiones y estilos de vida existentes dentro de la Iglesia misma... Es absolutamente necesario que las mujeres tengan su propia participación en la responsabilidad de la vida social de la comunidad y de la Iglesia... La Iglesia reconoce el derecho a una conveniente libertad de pensamiento y expresión. Esto incluye el derecho a que cada uno sea escuchado en espíritu de diálogo que haga posible la legítima diversidad dentro de la Iglesia. Los procedimientos judiciales deberían dar al acusado el derecho a conocer a sus acusadores y también el derecho a la propia defensa» [75].

Sólo uno es *el* profeta, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, absolutamente santo. Al hacer frente a la injusticia del mundo dio ejemplo de pobreza radical y de su disponibilidad a sufrir en el ejercicio de su misión.

Todos los que comparten el ministerio profético de Cristo tienen que estar dispuestos a sufrir como él, pero deben tener presente la necesidad de aprender y de crecer en el proceso de ejercer su ministerio. Y esto vale tanto para los ministros de la Iglesia como para los seglares. Todos deberán preguntarse constantemente si están dispuestos a aceptar el reto profético que los acosa desde dentro y desde fuera de su propia comunidad.

La presencia profética ante los poderosos, los opresores, los violentos es auténtica en la medida de nuestra pobreza y nuestra completa solidaridad con los menesterosos y oprimidos [76]. Necesitamos un espíritu de no violencia, pero conscientes de que nosotros mismos debemos arrepentirnos y convertirnos constantemente a la menesterosidad de la acción no violenta que fija su mirada en el poder del amor de Dios y en su justicia salvadora. Los cristianos en el mundo deben ser una comunidad con mentalidad de éxodo, caminando tras la *kenosis* del profeta, Cristo [77].

Dietrich Bonhoeffer expresó esta verdad con profundo sentimiento cuando comprendió con claridad que no habría liberación para él ni para sus asociados: «Somos llamados a participar en el sufrimiento de Dios en el mundo ateo... permitiendo ser insertados en el camino de Cristo, en el evento mesiánico.» Y unos días más tarde proseguía su meditación: «Esto es lo que entiendo por «mundanidad» *(Diesseitigkeit),* salvando de paso la vida, con todos sus deberes y problemas, con sus éxitos y fracasos, sus experiencias y desilusiones. En una vida de ese estilo, nos entregamos completamente en brazos de Dios. Entonces, dejamos de conceder importancia a nuestros propios sufrimientos y tenemos en cuenta sólo los sufrimientos de Dios en el mundo, vivimos con Cristo en Getsemaní. Esto es fe, esto es *metanoia,* esto es lo que hace a uno hombre, cristiano. ¿Cómo podrá el éxito hacernos arrogantes y el fracaso conducirnos al desánimo si participamos de los sufrimientos de Cristo que vive en este mundo? Me siento verdaderamente agradecido por haber tenido la oportunidad de aprenderlo; y estoy plenamente convencido de que sólo podía llegar a ese punto recorriendo la senda que emprendí» [78].

El ministro profético tiene que permanecer vigilante para captar el *kairos,* el tiempo oportuno para hablar o esperar. «Siempre existen pioneros que viven en una tensión dialéctica entre las estructuras y las personas. Algunas ideas caen en el vacío porque no son comunicadas con los medios apropiados. Y esta afirmación vale tanto para las ideas de reforma social o religiosa como para los descubrimientos científicos» [79]. Sin embargo, un fracaso inicial puede ser el primer paso decisivo para preparar la futura cosecha.

El problema más urgente parece ser la educación de los cristianos en el discernimiento y coraje profético, en la libertad y fidelidad creadoras. Cuando se haya intensificado esta educación podremos alimentar la esperanza de que los creyentes verán con mayor claridad las necesidades del mundo. Carl Friedrich von Weizsäcker tiene la sensación de que los cristianos del llamado tercer mundo saben esto mejor que los que pertenecemos al mundo occidental ya que aquéllos están menos esclavizados que nosotros por los abstractos esquemas racionalistas [80].

La Iglesia está aprendiendo el duro camino de que es imposible cambiar el mundo mediante imposiciones de leyes. Si ella quiere realizar su presencia salvadora en el mundo, tendrá que formar primero a sus miembros, convencerles de su misión; y posteriormente darles espacio libre para que actúen como miembros libres y responsables de la Iglesia y de la sociedad. Es fundamental la participación en el proceso de formar una opinión pública sana [81]. Los seglares tienen que aceptar sus propias responsabili-

dades. No puede hacerse todo en el nombre de la Iglesia oficial.

A fin de ser Iglesia para todo el mundo, las partes separadas de la cristiandad tienen que pasar por un aprendizaje ecuménico para descubrir cómo se es Iglesia para el mundo, cómo hablar del mundo y al mundo, cómo trabajar juntos para hacer de este mundo habitado (la *oikumene)* un mundo verdaderamente habitable, un hogar para todos los hombres [82]. Todas estas dimensiones correrán grave riesgo de no cumplirse si la causa de la unidad de los cristianos se mantiene alejada del esfuerzo común para entender lo que Cristo espera de su Iglesia en sus relaciones con el mundo y del servicio común al mundo.

C) El mundo y los signos de los tiempos

El humanismo y el amor cristianos son concretos; están relacionados con la situación histórica de nuestros prójimos. Nuestra relación con las personas cercanas a nosotros y con el mundo exige el esfuerzo constante para detectar los signos de los tiempos. No podremos cambiar el mundo ni a nosotros mismos en la dirección adecuada si no conocemos las posibilidades actuales, las necesidades y los peligros.

Entre los signos de los tiempos más tangibles y urgentes podemos señalar: (1) las formas a través de las cuales el mundo actual está convirtiéndose en *un* mundo; (2) pero con una nueva captación de pluralidad [83] y una nueva percepción de la secularidad del mundo [84], las posibilidades de una auténtica secularidad y la amenaza de un secularismo espurio; (3) las nuevas oportunidades, pero también los enormes peligros para la dignidad de cada persona; y (4), el dinamismo y ambigüedad de nuestro mundo y cultura técnicos.

1. *Un solo mundo y una sola historia*

Examinando los signos de los tiempos, el concilio Vaticano II hace la siguiente afirmación básica: «El género humano corre una misma suerte y no se diversifica ya en varias historias dispersas» [85]. La historia se convierte ahora en objeto importante de vida cristiana. Encierra una nueva visión de la creación y evolución del

único mundo confiado a la totalidad de la humanidad. La verdad fundamental de la moral revelada, la *alianza* de Dios con la humanidad, su significado de historia y de vida en la fe, la decisión en favor de la *solidaridad* que Cristo nos ha revelado, aparecen revestidas de una nueva actualidad y urgencia. La crisis de población, ecológica, energética, de la economía mundial, hace que la humanidad caiga patéticamente en la cuenta de que todos nos encontramos en el mismo barco y que una humanidad desasosegada, polarizada y llevada a campos opuestos por los egoísmos de grupo o por ideologías, puede hacer que se hunda el barco [86].

Este mundo, que por el desarrollo de la tecnología y de las comunicaciones es irrevocablemente uno, vive aún en una especie de tribalismo moral, con sistemas de casta e instituciones anticuadas que permanecen en el plano del provincialismo [87]. Incluso las iglesias tratan cuestiones morales de vital importancia para toda la humanidad con mentalidad individualista y con especulaciones sobre la esencia de una naturaleza humana concebida por una teorización abstracta e individualista.

Todavía no se afrontan de manera realista las previsibles consecuencias de teorías estrechamente individualista y de «leyes» aplicadas a la historia y a la humanidad. Muchas de las acciones políticas, de los planes económicos y falta de plan, desarrollo de la tecnología, etc., están marcados por el complejo de seguridad de cada grupo o nación. No podrán superarse los planteamientos básicos sin un replanteamiento mental completamente nuevo y sin formas de organización y estructuras a escala mundial. Ante la creciente conciencia de interdependencia, los cristianos, con todas las personas de buena voluntad, deberían ser capaces de quitarse de encima «los viejos y restringidos paradigmas» y crear unas pautas nuevas para hacer frente a la nueva situación «abierta a iniciativas nuevas» [88].

Hay que predicar a los cristianos la necesidad de conversión; estimularles a lograr una renovada visión de alianza, a una moral de responsabilidad mundial. ¿Cómo podemos aceptar el abismo entre los cristianos del mundo occidental y los de las naciones subdesarrolladas del hemisferio Sur, cuando las *élites* recientemente desarrolladas de esas naciones, educadas por iglesias cristianas, imitan frecuentemente el estilo de vida de sus hermanos del Occidente [89]? En este momento histórico, nuestra fe en un solo Dios es puesta a prueba por nuestra libertad para actuar en solidaridad

en favor de este único mundo. Desde esta perspectiva nos ocuparemos más tarde de la misión de los creyentes en pro de la paz y la justicia [90].

2. *Secularidad auténtica y secularismo espurio*

La reciente experiencia de fanatismo religioso que choca con todas las normas de racionalidad [91] no pueden desvirtuar el proceso de secularización. Indudablemente, se trata de un fenómeno y proceso extremadamente complejos. Por consiguiente no es fácil ofrecer una interpretación.

En la secularidad encontramos la ambivalencia de un mundo que es la buena creación de Dios, caído en los lazos del pecado, pero redimido. Algunos teólogos, es el caso de Karl Rahner y de Johann Baptist Metz, ven la más profunda realidad del mundo secular a la luz de la redención (con lo que se entiende también la creación como parte de la acción salvadora de Dios). El hecho decisivo consiste en la «liberación del mundo, en su carácter secular, a través de su aceptación por parte de Dios, es decir, el mundo ha sido liberado para que viva su secularidad propia» [92].

El verdadero progreso de la historia de salvación, la fidelidad genuina de los discípulos de Cristo y especialmente de la Iglesia oficial manifestará más aún este designio divino. Éste ha sido desfigurado por la concupiscencia, por la condición pecadora de la humanidad y por los pecados actuales; ha sido deformado, especialmente, por todas las actitudes y acciones de los representantes de confesiones religiosas que intentan dominar el mundo. Si hablamos positivamente del evento de secularización y de secularidad, reconocemos que los dirigentes religiosos se liberan cada día más de la tentación de ir más allá de sus competencias y de todo lo que injustamente limite el ámbito de la libertad y fidelidad creativas en la secularidad auténtica.

Pero, probablemente, el núcleo del asunto es la transformación de toda la interpretación y autocomprensión del mundo en general, «la transición de un mundo divinizado a un mundo humanizado» [93]. Mediante el crecimiento de la conciencia, favorecido también por la concepción judeocristiana de la historia, la humanidad en general se ha liberado de una concepción mágica del mundo y de aquella especie de panteísmo que casi identificaba a Dios

con la naturaleza. Es típica, en este sentido, la expresión de Spinoza: *Deus sive natura* (Dios o naturaleza).

Tal vez ningún otro documento eclesiástico moderno está tan cerca de este mundo conceptual y lenguaje como la encíclica *Casti connubii* de Pío XI. Frecuentemente, y probablemente de manera inconsciente, sigue el vocabulario de Spinoza, por ejemplo: *natura Deoque jubente* (singular) con lo que «naturaleza y Dios» son un sujeto indiviso que «da el precepto» [94]; o *Deo Creatore ipsaque naturae lege jubentibus* (plural: «el imperativo viene de Dios y de la ley de la naturaleza»), *quae a Deo et natura auctoribus instituta sunt* («que fue instituida por Dios y la naturaleza como autores») [95].

El lenguaje, frecuentemente repetido a lo largo de la encíclica [96], da la impresión de que existen dos autoridades o legisladores, Dios y la naturaleza; no en el sentido de que Dios habla directamente a través de la naturaleza del mundo y de las cosas, sino como si la naturaleza física fuera una hipóstasis intangible descubierta y aprobada por la divina sabiduría. La naturaleza, a la que se considera aquí como inmutable, es una especie de *causa formalis*, una fuente final y causa formal que se mantiene junto a Dios o delante de Dios cuando él crea y, de esta manera, promulga leyes inmutables [97].

Con esta manera de pensar, la encíclica dió más valor al mero funcionamiento de los órganos que a las exigencias y de la natural atracción y necesidad del hombre y la mujer, bendecida por Dios en el Antiguo Testamento y afirmada por Cristo en el Nuevo.

Igualmente típica de la mentalidad anterior a la securalización es la aproblemática actitud que afirma que la Iglesia conoce todas estas leyes naturales de una vez y para siempre y que no tiene necesidad de recurrir a la búsqueda común, a la experiencia, a la reflexión o al diálogo con el mundo.

En la fe, y mediante la fe, se hace más patente que liberar el mundo de todas las tendencias de divinización, de la ambición clerical de poder, del fatalismo, es *libertad para el mundo real,* mundo creado por Dios y confiado a la libertad de los hombres, y, en el acto de la redención, un mundo, una creación que «espera vivamente la revelación de los hijos de Dios... gime hasta el presente y sufre dolores de parto» (Rom 8,19-22).

Friedrich Gogarten, el teólogo protestante que, durante cuarenta años, concentró sus estudios sobre el fenómeno de la secularización, escribe: «La Iglesia ofrece al mundo un doble servicio:

le ayuda a conocer que es sólo mundo, pero, de esta manera, le descubre el otro conocimiento: que es creación de Dios» [98]. En la misma línea, podemos decir que una Iglesia que, por su relación con el mundo como mundo, honra a Dios como Dios y renuncia a todas las actitudes de dominio puede anunciar el reino universal de Dios y denunciar las rebeliones del mundo allí donde se produzcan. Y, al mismo tiempo, le recuerda que es aceptado (redimido) por Dios.

Para J.B. Metz, el reconocimiento pleno de la secularidad del mundo es afirmación expresa de la transcendencia de Dios y de su descenso absolutamente libre al mundo. Dios «habita en luz inaccesible» (1Tim 6,16). «Para los griegos, el mundo ha tenido siempre una componente luminosa; existió siempre el oscuro comienzo de Dios mismo; todos sus horizontes emergieron a la ambivalencia de los dioses. Tal visión jamás permitió que el mundo fuera plenamente secular porque nunca permitió a Dios ser plenamente Dios» [99].

Por consiguiente, para Metz, secularidad significa el reflejo de la libertad de Dios en el mundo creado. Dios crea el mundo y, como liberador, lo acepta de manera que el mundo pueda descubrir gradualmente la auténtica libertad en la manera en que acepta este «ser aceptado». «Pensemos en dos personas amigas. Cuando más profundamente una es aceptada por la otra y admitida en su existencia, más radicalmente es liberada para sus propias posibilidades. Aquí, las expresiones "ser aceptado" y "autonomía" no se oponen, sino que se corresponden entre sí» [100].

Cuando reconocemos plenamente el desarrollo del mundo hacia la secularidad, nos preguntamos más realistamente si es simplemente secularidad lo que vive nuestro mundo actual. Por otra parte, continúan vivas aún viejas imágenes de un mundo divinizado con sus tabúes y arrobamientos espurios. Además, se dan nuevos mitos, tales como el del progreso constante mediante el desarrollo técnico o de la mejora a través de la violencia, y otros muchos. Y se da la distorsionada secularidad de un mundo opuesto no sólo al clericalismo, sino que se rebela contra Dios o se desinteresa completamente de Dios. El último de los hechos apuntados es una causa principal de la susceptibilidad de nuestro mundo a todos los desórdenes de estos mitos secularistas.

Sólo desde la consideración de la secularidad auténtica y su reconocimiento existencial en la fe, desde la plena luz del evento

de Cristo, podemos desenmascarar las distorsiones de la secularidad auténtica y denunciar un velado culto de humillante profanidad [101]. Las diversas maneras en que la maldad se ha inscrito en el mundo crean antagonismos violentos respecto de la secularidad auténtica.

Karl Rahner ha señalado algunas indicaciones sumamente válidas de cómo puede el cristiano, en la fe, vivir una espiritualidad que dirige el camino hacia una secularidad auténtica. La vida *mundana,* vivida *honradamente y sin reservas,* es ya un elemento de espiritualidad ya que Dios mismo ama al mundo, le da su gracia y no siente envidia de él como de quien le hiciera la competencia... Todo lo que en el hombre tiene realmente un contenido rico y una vida original y auténtica está llamado a ser fecundado por la gracia de Cristo, aun antes de que sea expresamente bautizado. Más aún, con tal de que el cristiano no cierre su corazón a Dios, no siempre es absolutamente preciso que sea bautizado»[102].

En la misma línea plantea el problema de cómo el cristiano acepta el pluralismo, que es una característica esencial de la secularidad. «Otra cosa que caracteriza la vida del cristiano es la aceptación abierta del pluralismo de la existencia humana. Podríamos opinar que el cristiano es precisamente aquel que quiere construirlo todo desde Dios y desde una donación de sentido religioso que configura inmediatamente la vida. Sin duda esto es verdadero en cuanto el hombre sabe que todo lo terrestre —su existencia en el espíritu y la naturaleza, en la vida y la muerte— está abarcado por el uno e incomprensible que llamamos Dios y que confesamos como el Padre del amor eterno, como el Padre de nuestro señor Jesucristo... Si el cristiano confiesa realmente que Dios puede ser y es hasta tal punto Dios, que tiene capacidad de poner en la realidad lo cabalmente distinto de él en su pluralidad absoluta, incalculable, en consecuencia puede y debe exponerse sin reservas, en una confianza real, a este pluralismo de la existencia humana» [103].

La fe en el Creador del mundo y en el Dios de la historia no permite una postura de integrismo religioso y prohíbe el corsé de un sistema deductivo que reprime todo lo que no cuadre con tal integrismo. El cristiano debería distinguirse por su forma de escuchar, de buscar mancomunadamente con otros, permitiendo que la realidad le hable. El discernimiento es especialmente útil y necesario en una actitud de apertura al mundo.

3. *Adoración en espíritu y en verdad como garantía de secularidad auténtica*

Existen muchos cristianos que no están dispuestos, teóricamente, a reconocer la secularidad del mundo, pero viven una religiosidad absolutamente alejada de sus actividades profesionales, políticas y culturales. Y esto conduce a una mundanidad insana. Puesto que la aceptación y liberación del mundo por Dios son la base de una secularidad auténtica, sólo quienes acepten su libertad y actividad en el mundo como don y mandato proveniente de Dios podrán tener un concepto cabal de la secularidad y de las actitudes y acciones que casan con ella.

«Los cristianos sólo podrán tomar la secularidad en toda su seriedad aceptándola tal cual es, sin manipularla o someterla a una ideología, pues tales comportamientos romperían su facticidad sobria, objetiva, casi invisible.» Metz extrae una conclusión radical de esta idea: «La persona no cristiana, que no cree, dará inevitablemente, una falsificación ideológica a esta secularidad excelsa; la llevará a la utopía o a una ingenua creencia en el progreso, en el paraíso en la tierra o a un trágico nihilismo y escepticismo resignado acerca del mundo» [104]. Utilizando el concepto acuñado por Karl Rahner, Metz aplica la expresión «cristiano anónimo» a aquellos no cristianos que miran abiertamente a este mundo, sin mitos ni ideologías.

Yves Congar ve la presencia del Espíritu de Dios en el proceso histórico que tiende hacia una auténtica secularidad [105]. La valoración que el concilio Vaticano II hace del comportamiento general humano como valor creativo nace, al menos parcialmente, de esta actividad del Espíritu dentro del mundo y de la historia, incluso fuera de los límites jurídicos de la Iglesia. «Todo esto se aplica no sólo a los cristianos, sino a todas las personas de buena voluntad en cuyos corazones trabaja la gracia de manera invisible» [106]. «El Espíritu de Dios, que dirige con providencia maravillosa el despliegue del tiempo y renueva la faz de la tierra, no está ausente de este desarrollo» [107].

No se sirve a la verdadera secularidad con la pura creencia teórica de que existe un Dios, sino únicamente mediante la auténtica ortodoxia que venera al único Dios como Dios en toda nuestra vida, mediante la adoración directa y una vida coherente con

la adoración, en solidaridad con todas las personas y respetando la dignidad de cada una de ellas.

San Pablo habla claramente de la diferencia que hay entre los no creyentes y los creyentes: «Aunque se diga que hay dioses en el cielo y en la tierra, que hay muchos dioses y muchos señores; para nosotros, sin embargo, no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por quien somos nosotros también» (1Cor 8,5-6). Si vivimos esta verdad no sólo en nuestra convicción interior y en nuestra vida privada, sino también en todas nuestras actividades en el mundo, entonces adoramos «en espíritu y en verdad» y somos liberados de un mundo idólatra, liberados para una secularidad verdadera.

Según nuestra fe, el mundo es sostenido por Dios y su afirmación del mundo. «Él sólo, en el libre misterio de su amor, es el lugar de toda verdadera convergencia entre fe y mundo» [108]. La creación y la redención, así como toda la historia del mundo persiguen una meta: «Que Dios sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28). La vida caracterizada por la «adoración en espíritu y en verdad» es la manera que tiene el cristiano de adherirse al designio divino. Quienes caminan por esta senda contribuirán a que el mundo se libere de los grilletes de la magia, del mito, de la violencia y de la ambición de poder. Recibirán el don del discernimiento. Su vida y su palabra se convertirán en la mejor crítica social. La visión e interpretación proféticas estarán presentes en medio de los verdaderos adoradores de Dios.

Para los verdaderos creyentes y adoradores de Dios, el mejor camino para la experiencia de la fe es la experiencia de la libertad creadora y el compromiso firme con la dignidad y libertad de todos. La prueba de la fe y adoración verdaderas es la fidelidad a la tarea compartida de una «más profunda humanización de la vida humana» [109].

4. *Moralidad autónoma en el horizonte de la fe*

Pienso que se da el *locus teologicus* del discutido problema de la ética autónoma en la responsabilidad del cristiano en el mundo y frente al mundo.

En primer lugar, tenemos que subrayar que la mayoría de los

teólogos morales que fueron pioneros en insistir sobre la ética autónoma en la esfera del mundo [110] jamás negaron o minimizaron la importancia de la fe como horizonte de la comprensión y de la opción fundamental que se abre a la gracia y luz liberadoras que vienen de Cristo. Se sintieron preocupados principalmente por la credibilidad y racionalidad de nuestras normas morales, del diálogo con el mundo moderno y la cooperación con todas las personas de buena voluntad, la afirmación de la unidad del plan de salvación para todos y la liberación de un tradicionalismo y legalismo irracionales.

Deberíamos recordar aquí que las encíclicas sociales escritas desde León XIII hasta Pablo VI utilizan principalmente argumentos racionales (conceptos de ley natural) que, según estos pontífices, serían accesibles a todas las personas. El concilio Vaticano II ha hecho declaraciones de largo alcance sobre la autonomía de las diversas esferas. Que Cristo Jesús «tenga primacía en todo» (Col 1, 18) «no sólo no priva al orden temporal de su autonomía, de sus propios fines, leyes, medios e importancia para el bien del hombre, sino que, por el contrario, lo perfecciona en su valor y excelencia propia y, al mismo tiempo, lo ajusta a la vocación plena del hombre sobre la tierra.» Como consecuencia práctica de esta visión, el Decreto sobre el apostolado de los seglares recuerda al laicado que «hay que instaurar el orden temporal de tal forma que, salvando íntegramente sus propias leyes, se ajuste a los principios superiores de la vida cristiana y se mantenga adaptado a las variadas circunstancias de lugar, tiempo y nación» [111].

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno habla del concepto de autonomía de las cosas terrenas, sin perder de vista el temor de muchos de nuestros contemporáneos que consideran la religión como enemigo de su independencia y autonomía moral. «Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía» [112].

En este punto, está fuera de lugar cualquier forma de integrismo. Se pone el acento en la necesidad gradual de descifrar los valores y en «la investigación metódica en todos los campos del saber... para penetrar en los secretos de la realidad con humildad y perseverancia». En este contexto, una nota a pie de página

del artículo 36 se refiere al caso de Galileo Galilei y a «costumbres que no pueden ser sino deploradas».

Con todo, no debería pasarse por alto que el concilio habla a los cristianos, a quienes invita, como Juan Pablo II en su encíclica *Redemptor Hominis*, a que abran de par en par las puertas de sus corazones para que Cristo los ilumine y mueva [113].

Recordemos que Lutero, que tan insistentemente denunció el orgulloso racionalismo como una «prostituta», creyó que la racionalidad es la senda que también los cristianos deben seguir en el orden civil, siempre que se decidan por la fe en Cristo. «La humanidad caída no sólo es mala, sino estúpida» [114].

La fe, entendida no como aceptación de un catálogo de doctrina, sino como conversión total a Cristo y docilidad a su Espíritu, libera al creyente no sólo de los malos caminos, sino también de cualquier alienación de su inteligencia. Pero la fe por sí misma no resuelve los problemas sociales, económicos, políticos, culturales. Más bien, empuja al creyente a buscar en solidaridad, a compartir experiencia y reflexiones con todas las personas de buena voluntad.

Con demasiada frecuencia en el pasado se ofrecieron soluciones en nombre de Dios cuando el aprendizaje compartido y la conciencia de los límites de la competencia personal (no sólo del oficio, sino también del conocimiento) habrían permitido libertad para mejores maneras de pensar y actuar. Piensa Karl Rahner que el crecimiento de la Iglesia en su comprensión de sí misma y en la conciencia de su identidad libera a la persona para un esfuerzo común en la esfera terrena. Pero esto exige que la Iglesia oficial sea profundamente humilde cuando enseña normas morales, especialmente cuando toca campos en los que otros poseen mayor experiencia y competencia [115].

Cuanto más respeten los cristianos la autonomía relativa de los diversos campos de la vida, especialmente cuando elaboran y proponen normas éticas, tanto más capaces serán de realizar su tarea profética. Esta misión pretende integrar cuidadosamente todo lo que es bueno, verdadero, hermoso y noble, eliminar todo lo que contradiga a la fe y purificar todo lo que necesita purificación [116].

Actuamos bien cuando criticamos la racionalidad moderna que ha perdido la visión de totalidad y sigue únicamente un conocimiento desintegrado de dominio [117]. C.F. von Weizsäcker sugiere que la mejor forma de prestar esta ayuda a la comunidad científica

es planteando interrogantes pertinentes, por ejemplo, sobre la idea de tecnología y ciencia que permiten la construcción de bombas atómicas, la destrucción del entorno humano, etc. Ni la ciencia ni la tecnología en cuanto tales necesitan de nuestras normas. Más bien la tendencia peligrosa a absolutizar el progreso científico y técnico sin preocuparse de su significado último necesita nuestra presencia crítica y creativa es absolutamente imprescindible [118].

D) Vocación y santidad en el mundo

Entender nuestra responsabilidad en el mundo y frente al mundo requiere también una visión renovada de la vocación y la profesión [119]. La ética social no puede prestar demasiada atención a las diversas éticas profesionales. El concepto profético de santidad en el mundo tiene que hacerse carne y sangre en el elemento concreto de nuestra existencia. La actuación responsable en la profesión es parte y parcela de una mundanidad santa.

1. *Sobre la historia de la teología de la vocación*

Algunas profesiones, los sacerdotes, los médicos, los reyes, estaban rodeados de una especie de nimbo en casi todas culturas. Se consideraban como participación directa en el ámbito de lo sacro, como portadoras de poderes divinos. En la era constantiniana, especialmente a lo largo de la edad media, tanto en el imperio romanogermánico como en el romano de oriente, la teología prestó gran atención a la misión divina de los emperadores y reyes. Y no sólo en el sentido peyorativo de «los sacerdotes del rey», sino, frecuentemente, en sentido constructivo. Trató de las exigencias que emanaban de la investidura divina en poderes reales.

En un orden del mundo considerado como sacro, los reyes y la nobleza constituían los pilares de ese orden. Puesto que se entendió que su posición en la sociedad era sancionada directamente por Dios, exigía una elevada ética vocacional. Durante el siglo VI y siguientes aparecieron numerosos tratados titulados *Espejo de príncipes* (una especie de espejo para que se examinaran los príncipes y reyes) [120]. Ponían claramente de manifiesto que el servicio fiel prestado a la Iglesia y al emperador, pero, especialmente, al

pueblo, era la respuesta adecuada a los privilegios y rango entendidos como dones de Dios. Los miembros cristianos de la nobleza consideraron sus obligaciones no como trabajo privilegiado, sino como una vocación recibida por nacimiento a la que debía responder una ética exigente.

En Tomás de Aquino encontramos algunas ideas fundamentales para la ética de todos los estados sociales de la vida. Cada persona podría considerar el lugar que ocupa en el orden de la sociedad como querido por Dios, respetable y, en alguna manera, sacro. Tomás cita al Pseudo-Dionisio: «Hacerse cooperador de Dios es más divino que cualquier otra cosa» [121]. «Para santo Tomás de Aquino, toda actividad profesional se halla en conexión esencial con el hacer de Dios, creador y conservador del mundo. Éste es el *finis operis* de tal actividad» [122]. La actividad profesional en el estado de vida querido por Dios es parte de su designio divino al crear al hombre a su imagen y semejanza.

Pero en la consideración medieval del concepto de vocación estuvo ausente un aspecto que hoy consideramos esencial: la libre elección. Incluso la entrada en el monasterio o en el estado sacerdotal eran, frecuentemente, la aceptación de lo que otras personas o circunstancias habían determinado; no era el fruto de una decisión personal. Pero los teólogos tuvieron esas vocaciones en alta estima porque, en ellas, se había tenido en cuenta una especial providencia de Dios y se había dado respuesta libre a la llamada».

Mientras que el concepto actual de profesión y presencia en el mundo implica, sobre todo, la misión a configurar el mundo, a crear un entorno humano, el concepto medieval consistía en aceptar el lugar de uno en un mundo *dado*, en un orden social *dado*.

2. *El concepto de vocación en Lutero*

Lutero no sólo aceptó, sino que hizo mayor hincapié en el lugar *dado* en el orden social, mientras que Calvino hizo importantes aperturas hacia un posible eventual cambio del lugar que uno ocupa. Es cierto que tales cambios eran concebidos sólo con miras a la teocrática comunidad calvinista.

El aspecto revolucionario (en el marco de la altamente conservadora visión de los estados de vida) fue la pasión antimonástica de Lutero. Para él, la vida monástica no entraba en la visión del

llamamiento divino *(Berufung)*, puesto que Dios no llama a nadie a adquirir la salvación por las obras, que de nada sirven. La profesión entendida como vocación, para él no podrá ser una cuestión de actos meritorios, sino de aceptación de un puesto en obediencia a la fe. Esta obediencia merecía veneración especial porque los estados de vida, las actividades profesionales dan gloria al gobierno de Dios en el mundo y servían a otros. *Omnes status huc tendunt ut aliis serviant* (Cada profesión encuentra su significado en el servicio de los otros) [123].

Lutero prestó especial atención al estado familiar, que incluye a marido y mujer, hijos y sirvientes. Y lo consideró como estado de vida básico y vocación que mantiene al mundo. No lamentaba el estado de esclavitud de los agricultores alemanes; éstos tenían que contentarse con el lugar que la divina providencia les había asignado. Tampoco tuvo reparos respecto de la vocación a la vida militar. El buen soldado debería pensar que Dios mismo, «golpea, apuñala y estrangula» [124].

Indiscutiblemente, Lutero contribuyó a apreciar la vida en el mundo, haciendo la voluntad de Dios en el orden y rango establecido, siendo honesto y fiable y santificando la propia vida en la realidad mundana. Pero su conservadurismo [125] hizo a los luteranos sirvientes de los calvinistas reyes emperadores de Prusia, con consecuencias perniciosas que se prolongaron hasta los tiempos de Hitler.

Por otro lado, la posición católica, que tendió frecuentemente a reservar el honor de la vocación a sacerdotes y religiosos, no logró integrar la actividad en el mundo —vida profesional, familia y política— en la llamada fundamental, la llamada a cooperar con la actividad de Dios en el mundo, con su intención amorosa de perfeccionar todos los hombres y mujeres a su imagen y semejanza.

3. *Santidad en el matrimonio y familia*

La sociedad nace del matrimonio y de la familia. En ésta, alcanza la vida su máxima intensidad. Cuando la Iglesia enseña que el matrimonio es un sacramento, dice que la religión está en la vida y que la vida en su experiencia más vital es un camino de salvación. Lamentablemente, la interpretación teológica del sacra-

mento del matrimonio dada por canonistas e incluso por documentos oficiales durante largas épocas oscureció esta importante verdad de la doctrina católica. El sacramento fue identificado con el «contrato» válidamente realizado en una «ceremonia eclesiástica». El contenido del contrato era el derecho a los «actos aptos para la procreación», mientras que se daba categoría secundaria al amor. La tradición agustiniana subrayó la «amistad de las almas», mientras que el acto conyugal tenía que acudir menesterosamente a la excusa de que se justificaba por su intención procreativa.

El concilio Vaticano II hizo grandes esfuerzos para poner el núcleo del matrimonio y la familia en el contexto de la visión sacramental [126]. Los esposos están llamados a ser, recíprocamente y para sus hijos, la verdadera imagen del amor de Dios, de su fidelidad, compasión reconciliante y paciencia. El matrimonio no es para la procreación, sino para aquel tipo de paternidad responsable y amorosa que apunta a la paternidad de Dios.

Queda aún largo camino en la tarea de enseñar a todos los cristianos que el matrimonio debería ser considerado verdaderamente como una vocación basada en la llamada fundamental de cada cristiano a la santidad, vocación a edificar el cuerpo místico y para el bien de la sociedad. Esta visión exige una preparación y espiritualidad adecuadas.

4. *La crisis de la vocación sacerdotal*

El desarrollo de la interpretación que la Iglesia hace de sí misma, interpretación expresada en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno*, tal vez sea la mejor llave para discernir la actual crisis del sacerdocio ministerial [127]. Los sacerdotes que fueron formados en seminarios menores y mayores estuvieron, en alguna medida, separados de la realidad del mundo. No estaban preparados para cumplir su función en una Iglesia que se entiende a sí misma en el servicio al mundo y acepta la realidad básica de la secularidad del mundo en el sentido expuesto con anterioridad. Por supuesto, el sacerdote tiene que ser, ante todo, hombre de oración, pero tiene que descollar también en el conocimiento del hombre y del mundo, capaz de guiar por discernimiento y de formar cristianos capaces de discernir.

Actualmente existen enormes recursos para buenas vocaciones

sacerdotales en los grupos de hombres que, alrededor de sus sesenta años, se retiran de su profesión principal y se sienten plenamente libres para servir la causa del reino de Dios. Frecuentemente, se encuentran mejor cualificados para el ministerio de la Iglesia, tal como ésta se entiende a sí misma en el concilio Vaticano II, que la mayoría de hombres jóvenes no han tenido oportunidad de aprender por experiencia acerca de las personas en sus condiciones reales. La Iglesia necesita actualmente diversos tipos de sacerdotes, capaces de cooperar con los seglares, aceptándolos como compañeros.

5. *Vocación, profesión y puesto de trabajo*

Existen dos caminos diferentes para construir una teología de la vocación y de la profesión. Según Alfons Auer, Karl Barth ofrece una tal teología «desde arriba». El punto de partida y de referencia constante es la llamada de Cristo y nuestro ser llamados en Cristo a la salvación y a vivir en el mundo, a venerar a Dios. Auer mismo ofrece una excelente teología de la profesión «desde abajo», desde la experiencia de la gente de nuestros días en su actividad y profesión, situándolo todo, finalmente, en una visión de fe, de creación de Dios, que encuentra en Cristo su punto Omega, su desvelamiento y salvación [128].

Dietrich Bonhoeffer jamás perdió de vista el papel central de Cristo. «Hablar del mundo sin Cristo es mera abstracción. El mundo está relacionado con Cristo, lo sepa aquél o no. Esta relación con Cristo se hace concreta en determinados *mandatos* de Dios en el mundo» [129]. Para Bonhoefer, los mandatos principales son: trabajo, matrimonio, autoridad, Iglesia. Toda actividad profesional tiene claramente el carácter de un «mandato divino para la conservación del mundo para Cristo y con miras a Cristo» [130].

Nos preguntamos aquí: ¿Cómo ve el hombre moderno el trabajo? ¿Lo reconoce como una vocación, una llamada divina o un mandato? Como consecuencia de la industrialización y de la producción en cadena, en la que no se produce tanto lo que se necesita como lo más lucrativo, a lo que tenemos que sumar la mentalidad de consumo de nuestra sociedad, el trabajo se ha convertido, para muchas personas, en puro medio para lograr un dinero. En cuanto al trabajo así vivido predominan dos consideraciones.

La primera es ganar lo suficiente para la vida real, para la vida de la familia y para un consumo que da prestigio, tiempo de ocio y placer. La segunda es adquirir un *status* social mediante logros de orden monetario. En un sistema capitalista, tanto si se trata de capitalismo privado o de Estado, el trabajo se convierte en un artículo de venta, algo que no pertenece a la persona como persona, que no se encuadra en las relaciones yo - tú - nosotros. A lo que Lutero expresó con tanta fuerza: «Cada profesión encuentra su significado en el servicio a los otros», añadió: «Nosotros lo invertimos» [131]. Actuamos precisamente de la manera opuesta.

Mas ¿qué entendemos por trabajo como mandato o vocación? En el trabajo en su sentido más amplio, descubrimos las potencialidades de la realidad creada y participamos de la acción creadora de Dios. Al hacer esto de manera adecuada, descubrimos y desarrollamos nuestras propias capacidades. Y si lo hacemos teniendo presente la dimensión y perspectiva social, desarrollamos nuestra propia personalidad y preciosas relaciones sociales contribuyendo a la creación de condiciones socioeconómicas humanas. No tenemos por qué excluir la actitud de la generalidad de las personas frente a su trabajo entendido como medio de ganar dinero, soporte de la familia y afirmación del *status* social. No excluiremos estos aspectos siempre que tales dimensiones estén integradas en una visión más amplia.

Una de las tareas más olvidadas de la educación, a pesar de su extraordinaria importancia, es la de conducir a las personas a una integrada interpretación del trabajo en general y en el caso concreto. Cada uno de nosotros deberíamos ver claramente qué función cumplimos en el mosaico del proceso de los servicios sociales y de la producción. Para algunos trabajadores profesionales esto es más fácil que para otros que ocupan unos puestos de trabajo que parecen ser mucho menos importantes o socialmente menos apreciados. Una educación como la que describimos cambiaría, probablemente, la faz de la sociedad. Las personas no aceptarían tan fácilmente actividades que degradan, que son socialmente irrelevantes, carecen de valor o son perjudiciales.

D. von Hildebrand estudia la cuestión de cómo puede integrarse el trabajo o tarea concreta en la vocación original de llamamiento de Dios y de comunión con él. Frente al trabajo pueden darse diversas posturas. Una persona tal vez olvide la significación inmediata de su trabajo y se limite a aceptarlo como voluntad de

Dios. Otra entra en contacto con personas mediante su actividad y puede utilizarlo para manifestar justicia, aprecio y amor a ellos o puede, mediante el trabajo en equipo, capacitarse para ejercer el apostolado con tal motivo. Con todo, la tercera postura puede ser calificada de ideal. Consiste en descubrir el valor inmanente del propio trabajo y unas relaciones sociales; honrar a Dios ante todo dando al trabajo su propio significado. De esta manera, las restantes motivaciones ganarán en autenticidad [132].

La apertura a las necesidades de los otros, la respuesta a la totalidad del ámbito de la relación personal y al tipo de relaciones existente en el mundo del trabajo es el modo normal de desarrollo que transforma el trabajo concreto en un mandato divino [133].

6. *Las vocaciones a profesiones arduas*

Existen actividades profesionales que, por su misma naturaleza, son humanizadoras al tiempo que sirven a las necesidades básicas de la humanidad. Pensemos en la agricultura, la horticultura, las profesiones sanitarias. Muchas actividades del sector industrial sirven a necesidades básicas pero, frecuentemente, están organizadas de manera que deshumanizan al trabajador aunque, por su mediación, la materia se convierte en beneficiosa. Cuando se dan tales casos, sería completamente ilusorio pedir una mejor ética en sentido individual si no se hace nada por cambiar las condiciones sociales y económicas.

Quiero llamar aquí especialmente la atención sobre las profesiones arduas que, por su misma naturaleza, pueden convertirse, de manera eminente, en vocación o mandamiento divino. Al menos parcialmente, caen bajo la categoría «autoridad» tal como la entendió Bonhoeffer. Me refiero a profesiones punteras, a posiciones clave que permiten una influencia sustancial y beneficiosa en el logro de mejoras, pero de las que puede abusarse también de forma terrible.

Se olvidó injustamente todas estas profesiones cuando los moralistas católicos no decían ni una palabra sobre su condición de vocaciones sobresalientes limitándose a tratarlas bajo el encabezamiento de «ocasión próxima de pecado». Karl Rahner habla de la mentalidad pietista que mantiene al «piadoso» lejos de la actividad política, esperando que otros hagan «ese trabajo sucio» en

su lugar de manera que ellos puedan disfrutar de una vida tranquila y segura [134].

Entre las profesiones actuales especialmente arduas, pero decisivas para la actual y venideras generaciones del mundo, tenemos que señalar, entre otras, la profesión de la política, la artística, la periodística. Pero no deberíamos olvidar a los pioneros en los campos de la medicina, de las ciencias sociales y del comportamiento, a los expertos en renovación urbana, al genio que promueve auténticas alternativas a las estructuras y mentalidad socioeconómicas actuales, al novelista que ayuda a descubrir los desórdenes y esperanzas del mundo actual, a los abogados que saben cómo hacer leyes, los servicios eficaces prestados por ellos a los derechos y dignidad humanos.

La sociedad necesita urgentemente de hombres y mujeres que puedan ofrecer una visión que permita organizar y utilizar mejor los medios de comunicación. Además, el mundo actual necesita de filósofos y teólogos intrépidos que descubran fundamentos nuevos aun a riesgo de ser considerados como «no seguros». Necesitamos personas creativas como Mahatma Ghandi, que enseñen a la humanidad la fuerza de la participación no violenta en favor de la paz y la justicia.

No necesitamos «profesionales», sino hombres y mujeres que cumplan esos «mandatos» como corporeización de santidad en el mundo. Necesitan adecuada preparación espiritual y profesional. Käsemann ha hablado bellamente de este espíritu que convierte a las personas en pioneras en la historia y en el mundo, en testimonio en favor de las bienaventuranzas: «Aquellos que tienen hambre y sed de la justicia no son otra cosa que el reverso de la libertad cristiana en su realidad sobre la tierra; la traducción de una santificación genuina que debemos practicar diariamente» [135].

E) ¿Conservar o cambiar el mundo?

1. *Orientación hacia el futuro y sus implicaciones*

Una de las razones que explican el gran impacto de la ideología marxista en algunas generaciones es su orientación radical hacia el futuro. A pesar de su rígido revestimiento científico-analítico, se inserta en la línea de la «profecía». Señala un camino para salir

del inaceptable presente. Ha producido impacto especialmente fuerte en aquellas partes del mundo que fueron en un tiempo cristianas; su implantación en esos ambientes es debido a que la cristiandad, en su núcleo y en su gran tradición, estaba orientada al futuro, era dinámica; estaba gobernada por las divinas promesas y por los correspondientes mandamientos. Pero el cristianismo burgués, y de manera especial el moralismo legalista, ha traicionado esta herencia esencial que sintoniza con el núcleo de la persona creada por Dios. Así, al marxismo le resultó fácil robar el ímpetu cristiano.

En una conferencia sobre diálogo entre cristianos y marxistas, Y. Congar se atreve a decir: «Frecuentemente, algunos teólogos se limitan a justificar las condiciones dadas. Con argumentos que consideran sacros apuntalan la situación existente» [136]. El gran científico y filósofo protestante, Carl Friedrich von Weizsäcker, llega a la misma conclusión: «La necesidad de reasegurarnos en nuestras antiguas tradiciones es una reacción angustiosa nostálgica contra la realidad que nos empuja hacia adelante. Efectivamente, problemas que podrían encontrar una solución se hacen irreversibles a causa de esta huida inspirada por la angustia» [137].

J. Gremillion hace la siguiente valoración de los cambios producidos en la actitud oficial de la Iglesia: los documentos sobre el *aggiornamento* señalan «un alejamiento radical del *statu quo* de los modelos de sociedad que mancharon el pensamiento social católico desde que León XIII intentó revivir los gremios medievales y Pío XI y Pío XII se declararon partidarios de un orden corporativo preconcebido. Juan XXIII comenzó la década de los años sesenta alabando la modernización [138] y la socialización. En 1970, la Iglesia aceptó la función eclesial de promover un cambio profundo y rápido. Pablo VI llegó hasta afirmar el valor de «utopías» «... para provocar la imaginación y hacer que mire hacia adelante ... para que se dirija hacia un futuro sin estrenar» [139].

Entre tanto, el tradicionalista obispo rebelde Lefebvre nos recuerda lo peor de una mentalidad dominante en otro tiempo, cuyo símbolo sería la esposa de Lot mirando hacia atrás: «La mujer de Lot miró atrás y se convitrió en estatua de sal» (Gén 19,26).

Podría yo recordar aquí al lector lo que he dicho ya en otras páginas: que esta orientación hacia el futuro tiene su sólida base y fuerza interior en un recuerdo agradecido. Pero deberá ser, al mismo tiempo, un acuerdo crítico. Sólo podrá desempeñar «un

papel importante en la tarea hermenéutica humana de buscar luz para las acciones futuras» [140].

J.B. Metz opina que los teólogos cristianos deberían estar «alarmados por la pérdida de escatología» e «inquietos por el olvido del futuro en la teología. Este olvido llega hasta el punto, por ejemplo, de que la llamada interpretación *existencial* del Nuevo Testamento significa únicamente la reactualización y representación del pasado en el momento presente de la decisión religiosa. No existe realmente el futuro en tal interpretación» [141]. Sin embargo, la respuesta no puede limitarse a una mera escatología teórica. Necesitamos aquella que nos obligue a cargar con nuestras responsabilidades de cara al futuro.

2. *La ideología del progreso y la sobriedad cristiana*

A la hora de intentar una evaluación realista de nuestro mundo actual deberemos tener presentes el almacenamiento de armas nucleares, la creciente criminalidad y terrorismo, la devastación ecológica y los daños ocasionados a la bioesfera. La humanidad se ha sentido menos dichosa y más angustiada a medida que se ha internado en las intrincadas sendas de las diversas mitologías. Para muchas personas, el evangelio marxista ha sido una especie de pesadilla nocturna; y lo mismo hay que decir del materialismo y reduccionismo. Es hora ya de que los cristianos demos testimonio al mundo de que la humanización de nuestras sociedades sólo es posible volviendo al Señor de la historia.

La humanidad está irrevocable y urgentemente confrontada con el tema de la configuración de este mundo construido por los hombres. ¿Cómo podemos superar esta «demora ética, esa disparidad entre las curvas de crecimiento de los logros tecnológicos y el comportamiento ético» [142]?

Un cierto optimismo encarnacionista en la teología tiene que preguntarse inevitablemente si no está contaminado por el mito del progreso. No debemos divinizar el mundo, pero tampoco tenemos derecho a endemoniarlo. La esperanza absoluta de la victoria final tiene que mantenernos vigilantes y sobrios en la actual tensión y combate que libramos. Mantienen una orientación clara quienes están permanentemente abiertos al paso próximo, aunque sea modesto, en nuestro esfuerzo por lograr un mundo menos inhumano y cada vez más justo.

3. *¿Punta de lanza o retaguardia de la historia?*

No debemos confundir la sobriedad con la pereza o carencia de corage creativo. Si los cristianos son fieles al Señor de la historia y permanecen atentos a los signos de la historia, serán punta de lanza de un progreso genuinamente humano. La esperanza creativa y militante tiene que marcar nuestra relación con el mundo y con la historia. Pero no confundamos esta postura con el «optimismo militante» [143]. La esperanza cristiana es profética y se convierte en acción proléptica en la acción, en la radical decisión de afirmar siempre el amor al prójimo. Entonces afianzamos nuestra esperanza de que el amor cambia el mundo. Este amor tiende a expresarse mediante la acción responsable y compartida en todos los campos de la vida.

«La esperanza del evangelio tiene una relación polémica y liberadora con la vida presente práctica de la persona, con las condiciones sociales en las que aquella desarrolla su vida» [144]. Los cristianos y la Iglesia en sus representantes oficiales tienen solidísimos motivos para rechazar la tentación de «eternalismo» que tiende fácilmente a sacralizar las formulaciones y estructuras heredadas. «En el pensamiento bíblico coexisten la eternidad y el tiempo innovador y creativo. Tiempo no es sólo la repetición de lo predeterminado intemporalmente, lo que permitiría una visión atemporal para comprender lo que existe de una vez para siempre. Tiempo es realmente la realización espiritual de lo nuevo que jamás puede preverse» [145]. Nuestra tarea no consiste en permitir que Dios continúe siendo Dios en su eternidad, sino en permitirle ser Dios en nosotros y, mediante nuestra participación, en la historia [146].

Con frecuencia, a las personas de este mundo moderno les resulta difícil creer en Dios. Para ellas, es como si «Dios fuera el representante simbólico de aquellos sistemas sociales que mantienen al hombre en la inmadurez a fin de dominarlo» [147]. Esta consideración debe ser un nuevo acicate para que los cristianos y la iglesia oficial se liberen de un unilateral «conocimiento de dominio» que tan frecuentemente los ha convertido en retaguardia en el desarrollo histórico.

H.D. Wendland insiste en que sólo podemos preservar al mundo cambiándolo. La Iglesia y cada uno de los cristianos no pueden conformarse predicando únicamente la conversión individual. Tendrán que esforzarse denodadamente por lograr una renovación permanente. ¿Tienen derecho los cristianos a ser el freno de la renovación y del cambio? «No podrá preservarse el Estado ni la familia si se equipara el orden jurídico y político concretos con los mandamientos de Dios, si se declara sagrada e inmutable la realidad histórica» [148].

4. *Promover condiciones favorables para la libertad y fidelidad creadoras*

La libertad de Dios para amar al mundo se revela en su admirable fidelidad al mundo y a la historia, escribiendo derecho incluso con líneas torcidas. A pesar de la rebelión del mundo, Dios permanece fiel a su designio original, liberando al hombre para que participe de forma libre y responsable. Nuestra libertad es participación en el acto creador de Dios; y presencia en su verdadero sentido si es también participación en su fidelidad a cada una de las personas, a la comunidad y a la sociedad.

Si algo necesita el mundo moderno es, precisamente, esta fidelidad. Potenciaremos al máximo los atributos creadores de la persona en participación responsable si logramos enraizarlo adecuadamente y conseguimos que sea fiel a la persona y a la tradición viviente. Entre las tareas más importantes de la crítica social de la Iglesia se encuentra el restablecimiento de la mejor parte de la tradición y el «contener la creciente pérdida de recuerdo e historia en la consciencia de nuestra planificada sociedad moderna» [149].

Recordando, en la celebración común y en la vida personal, al que se ofreció y continúa ofreciéndose como «el pan de vida para la vida del mundo» (Jn 6,51), encontraremos ánimo y fuerzas para entregarnos por los demás, para luchar por la causa de todas las personas. A través de ese compromiso encontraremos nuevas posibilidades para actualizar nuestra libertad e invitar a los otros a la participación responsable. Una memoria fiel y agradecida que nos haga partícipes de la aceptación del mundo por Cristo llevará hacia adelante la verdadera revolución de la libertad en fidelidad a las bienaventuranzas, libertad de la ambición de poder, libertad para las iniciativas de estrategias no violentas, libertad de los complejos de culpa y de angustia, libertad para la aventura siempre nueva que descubre y utiliza las oportunidades presentes.

V

ECOLOGÍA Y ÉTICA

Ninguna otra parte de nuestra ética social revela más claramente que este capítulo central sobre la ecología la interdependencia existente entre la salud humana y el compromiso de trabajar para lograr condiciones de vida saludables [1].

La ecología, tal como la tratamos aquí, es un concepto y una realidad. ¿Se comporta la persona de manera saludable, amable, cuidadosa y responsable respecto del entorno que la rodea? ¿Establece una relación con el mundo que la rodea capaz de promover un equilibrio genético, que refleje una relación humana sana y un sistema económico y político saludable? ¿Son nuestras actitudes básicas, nuestro actual sistema económico, nuestra organización social capaces de hacer frente a la crisis ecológica, tangible ya, que puede convertirse en tema decisivo para la supervivencia de la humanidad?

Todo problema ecológico es, en cierta medida, un tipo especial de problema social. Puede hacer patentes los trastornos más profundos de la situación social, de los procesos que se desarrollan en ella y de las relaciones vigentes. Carl Amery pone el dedo en la llaga cuando afirma que la política, dominada hasta ahora por una irracional ciencia económica, debería basarse, por el contrario, en una ciencia racional de la ecología [2].

Todo lo que hemos dicho sobre la responsabilidad de la persona respecto del mundo y la descripción heideggeriana de la existencia humana como «ser en el mundo» adquiere una importancia especial en la situación ecológica actual. Para el ser humano racional, estar en el mundo verdaderamente significa tener la plenitud de visión que permite una relación atenta y responsable con las cosas y con el mundo [3].

La tierra ha sido, y es, el sistema que sostiene la vida, incluida la vida humana. Por sus relaciones con el sistema solar y, especialmente, por todos los procesos de vida que tienen lugar sobre la tierra, procesos que tienen siempre un caracter de relación, damos a la tierra el nombre de biosfera [4]. La incesante interacción entre las especies y el medio ambiente es el motor de la evolución de toda la vida. Por lo que al hombre se refiere, esa interacción se sitúa en el plano de la naturaleza y en el de la cultura. «El entorno humano es una matriz de elementos derivados por evolución mediante la naturaleza e ideado por el hombre a través de la cultura» [5]. Cada día se hace más patente que el nivel cultural del hombre depende de la manera en que respete y desarrolle la totalidad de las interacciones que determinan la calidad de su entorno e indirectamente la calidad de su vida.

El punto de mira se centra en las relaciones dinámicas entre la persona y su medio ambiente. Las metas de la ética y la estrategia de la ecología deberían apuntar «a formular los principios por los que podría guiarse la multitud de relaciones entre la persona y el entorno» [6]. El hombre tiene que explorar cuidadosamente su dependencia del ecosistema que le rodea, del que depende la vida misma. Se trata de adaptar el medio ambiente para que sirva de la mejor manera a sus necesidades reales. La configuración de la cultura es la mejor manera de reconfigurar el medio ambiente [7]. Está siempre en juego un cambiante y delicado equilibrio u «homeostasis dinámica».

El pensamiento ético concibe la ecología como una ciencia intermediaria que reúne los respectivos resultados de las ciencias física y biológica, de las sociales y las del comportamiento. Estas ciencias adquieren importancia ética en una visión de totalidad que contempla las necesidades reales de la humanidad. El encuentro con las ciencias es especialmente complejo aquí. Coincido con la observación de Charles Birch de que «el contexto social crítico para la ciencia y la religión no es el mundo de la fábrica, sino el mundo de la crisis ecológica. Y, sin embargo, el concepto científico y tecnológico del mundo predomina y no podemos afirmar que se inspire en un modelo ecológico. Es antinatural» [8].

El conocimiento ecológico actual y la crisis que padecemos nos presentan la dimensión cósmica del pecado y redención en una luz nueva. La teología siempre supo que nuestro fracaso en la respuesta fiel al Dios que nos llama en Cristo y a través de toda

su obra, palabra y revelación, no queda reducido a la escala de deficiencia personal. Actualmente vemos con claridad que se trata de una «tragedia cósmica» [9]. Y no podemos ignorar por más tiempo que la respuesta adecuada a Dios y la responsabilidad frente a la humanidad deben manifestarse en nuestra conciencia ecológica de que hay que respetar la naturaleza, que es el sistema que sostiene la vida. No puede devastarse ese sistema sin pecar contra la dimensión cósmica esencial de la creación y redención [10]. No podemos negar que el ignorante *homo faber,* careciendo de la sabiduría del *homo sapiens,* no sólo ha creado el desierto, sino que se ha convertido en factor perturbador de la estabilidad biológica.

A) La historia y la nueva situación

1. *La historia nos enseña*

Durante miles de años, la humanidad ha vivido en varias historias separadas entre sí. Lo que hacían las gentes de una cultura determinada repercutía únicamente en su propio entorno. Margaret Mead y Walter Fairservis nos dicen que, entre las grandes culturas del pasado, existieron algunas que socavaron su futuro comportándose de manera irresponsable con la naturaleza [11]. La agresiva cultura mesopotámica desapareció casi por completo a causa de la decadencia ecológica que provocó, al tiempo que las antiguas culturas egipcia y china mostraron una actitud mucho más respetuosa hacia su medio ambiente. En consecuencia, pervivieron durante mayor espacio de tiempo. El imperio romano, tan explotador como los sumerios, provocó su caída por el materialismo extremo que violentó la naturaleza; por ejemplo, a través de la amplísima deforestación [12]. Platón comentó en su *Kritias* la deforestación del Ática [13], y los países ribereños del Mediterráneo sufrieron desastrosas crisis ecológicas debidas a la misma razón. Muchas tribus destruyeron la base de su propia subsistencia excediéndose en los abusos.

«El desierto es el panorama dominante de nuestro sistema solar» [14]. El que regiones enteras de la tierra, antes extraordinariamente fértiles, se hayan convertido en grandes desiertos es, al menos parcialmente, culpa del hombre. Pero, de ordinario, lo que aconteció en la historia pasada afecta a un área relativamente reducida. Actualmente, el hombre está a punto de convertirse en desertizador en unas proporciones que destrozan el sistema ecológico global.

2. *El hombre, manipulador y perdedor*

El hombre científico, técnico, es el más hábil manipulador de la naturaleza. No es malo configurar y perfeccionar las cosas. Pero cuando el hombre moderno construye un enorme capital monetario, ingentes plantas industriales y autopistas, se olvida de administrar sabiamente el capital mucho mayor y más preciado ofrecido por la naturaleza, a la que ni siquiera reconoce como tal. «Su mayor parte es utilizada ahora en tasas alarmantes. El símbolo principal de este proceso histórico es el combustible fósil. No ha sido creado por el hombre, pero éste puede reciclarlo» [15].

Siempre hay un perdedor: el hombre. La explotación incontrolada de recursos indispensables no renovables va de la mano de la explotación del hombre por el hombre. El moderno hombre industrial invade el margen de tolerancia de la naturalzea y de la subsistencia humana. Explota la naturaleza de una forma que bloquea la senda hacia un futuro más saludable para la humanidad.

3. *La magnitud de los riesgos y peligros*

La conciencia ecológica va emergiendo gradualmente del examen de los errores ambientales de las épocas pasadas, pero más aún de una «creciente conciencia de las consecuencias probables de las actuales decisiones relacionadas con el medio ambiente» [16]. Desde que la humanidad ha comenzado a vivir una historia única en la que las relaciones entre el hombre y la naturaleza alcanzan dimensiones globales, universales, no podemos permitirnos los errores de cálculo cometidos por algunas tribus e imperios del pasado.

Algunos autores han intentado calcular en billones de dólares el daño mensurable ocasionado al medio ambiente humano. Pero, además de que el daño causado escapa a cualquier posibilidad de expresión en términos materiales, el hombre fabricante ha alcanzado un punto en que, ya sea mediante las armas nucleares, por la polución ambiental y la explotación temeraria, puede envenenar

toda la tierra y poner en serio peligro la supervivencia humana. Un atolondrado comportamiento ecológico en asuntos ordinarios puede conducir a idénticos resultados que un dramático holocausto nuclear [17].

No podemos limitarnos a considerar el factor individual. Debemos tener en cuenta la combinación de todos los trastornos del entorno humano ocasionados por la polución de la atmósfera y la contaminación de las aguas, por la destrucción de los recursos indispensables, por el envenenamiento de los genes. La utilización del DDT (insecticida persistente) a escala mundial, millones de toneladas de polvo de plomo, mercurio y cadmio, han producido no sólo un aterrador incremento del cáncer, sino un aumento no menos espantoso de las mutaciones genéticas de todo tipo.

En muchas partes del mundo se ha sobrepasado el margen de tolerancia de la radiación ionizante causada por la industria y los armamentos. Se produce y utiliza el asbesto en cantidades crecientes a pesar de que es una de las causas principales del cáncer de pulmón, precedida por los excesos en el fumar. Un estudio promovido por el Health Research Council ha demostrado que las personas que fuman mucho son 92 veces más propensas al cáncer que las personas que no fuman o no están en contacto con asbesto [18].

Además, la industria tiene prisa por explotar lo antes posible la recombinación del ADN, que puede conducir a un desastroso envenenamiento del ambiente, como indeseado subproducto de la tecnología. Se especula mucho sobre la manipulación genética. En principio, no podemos señalar objeción alguna si se trata de medio terapéutico. Pero no podemos «perder de vista los agentes que causaron el daño: mutagenes, carcinogenes, radiación, etc. Nuestros problemas no están en nuestros genes. Nuestro verdadero interés se centra en recrear una sociedad que proteja los genes de los individuos del daño innecesario. Es críticamente importante que la capacidad para identificar el daño genético sea, al mismo tiempo, un primer paso en la identificación de la causa del daño y posibilidad de hacerlo desaparecer de la ecoesfera humana» [19].

Estamos de acuerdo con Konrad Lorenz cuando afirma que uno de los pecados mortales del hombre civilizado consiste no sólo en la destrucción del mundo que le rodea, sino más aún en la destrucción de sí mismo, su sentido de la belleza y su respeto a la creación [20]. La persona que, por egoísmo, destruye, para sí y para

la posteridad, el mundo en que vivimos, ha destruido ya lo mejor de su propio sentido de la responsabilidad.

4. *Conocimiento ecológico y decisión*

La magnitud del problema radica, principalmente, en nuestra indisposición para estudiar el todo y sus partes con una firme decisión de actuar sobre él sistemáticamente y de forma coherente. En USA, unas cincuenta mil personas mueren anualmente en accidentes de tráfico; unas quince mil en cada una de las principales naciones industrializadas de la Europa occidental. A pesar de todo, todas esas naciones continúan promoviendo la industria automovilística y el coche particular. Cada año, millones de hectáreas de tierra cultivable son robadas a la agricultura para construir carreteras de gran velocidad. Además, el auto privado es el principal causante de la más peligrosa polución atmosférica en las áreas urbanas.

La actual costumbre de utilizar el coche privado innecesariamente consume energía no renovable y que se acabará en un futuro previsible si nada cambia. Los propietarios de automóviles y los productores tienen la palabra en este tema. «Si el coche privado fuera expulsado del interior de las ciudades, el transporte público aumentaría sus prestaciones de tal manera que los viajeros podrían ver recortado en un setenta por ciento el tiempo que invierten en sus recorridos a través de la ciudad» [21]. Esto es un ejemplo de casos en los que disponemos de conocimiento que no llega a producir un impacto moral tan necesario para un cambio profundo a gran escala. Además de los intereses en juego, nuestros hábitos establecidos impiden una valoración realista y el coraje para buscar un cambio adecuado.

Otro problema realmente importante es el de los limitados recursos de determinados materiales, especialmente el combustible fósil. Si todas las naciones los utilizaran como EE UU y los principales países industrializados, estos tesoros se agotarían en una o dos generaciones.

Opinamos con Carl Friedrich von Weizsäcker, director del Instituto Max Plank, que la totalidad de los posibles recursos energéticos sería suficiente para abastecer a la población mundial y para la utilización sensata. Pero el problema concreto radica en

el acceso limitado (debido al alto costo o a los riesgos excesivos)[22]. No es difícil darse cuenta de que la utilización del combustible fósil en las proporciones actuales conduciría a un callejón sin salida antes de que se desarrollen otras tecnologías que conviertan en verdaderamente accesibles otras fuentes de energía. Si la humanidad no toma decisiones drásticas, tenemos que esperar enormes conflictos políticos y sociales, así como problemas psicológicos.

Es imprescindible estudiar todos los hechos ecológicos y sus implicaciones; darlos a conocer al mayor número posible de personas. Sólo así podrán darse pasos sobre un más sólido fundamento de conocimiento y una más precisa valoración. Los gritos de alarma, por necesarios que sean, no cambian la situación.

Nos urge explorar y evaluar las variables de la tolerancia de nuestro ecosistema y su elasticidad para regenerarse, el tipo de comportamiento que es hostil a nuestro entorno humano y las actitudes que fueron y son las causas principales de la situación.

El problema ecológico está profundamente enraizado en numerosas y complejas situaciones y condiciones sociales. Una vez realizada una seria valoración de los riesgos y oportunidades, tendremos que preguntarnos si tenemos o podemos despertar la disposición a cambiar nuestras actitudes y a buscar iniciativas políticas que pongan en marcha, gradualmente pero con firmeza, las medidas necesarias. Además de las soluciones generales y a largo plazo, debe existir un catálogo de medidas realistas y convincentes para implantarlas lo antes posible[23]. «La tarea principal consiste en aprender qué adaptaciones ambientales son necesarias para hacer frente a las necesidades humanas que pueden ser demostradas y evaluadas, no meramente afirmadas»[24].

B) Reto a la teología y a la ética

La magnitud del problema ecológico no permite a la teología moral limitarse a recetas o a mera casuística de las obligaciones inmediatas. La drástica situación creada principalmente en los países industrializados de tradición cristiana, tiene que encontrar a los cristianos, pero especialmente a los teólogos, preparados para examinar su conciencia no sólo sobre acciones equivocadas o desastrosas omisiones, sino sobre actitudes o ideologías que pueden ayudar a explicar las causas más profundas de los síntomas. El

objetivo tendría que ser alcanzar una conversión y una renovación en profundas[25].

1. *Nuestra actitud básica frente a la creación*

La ecología es una ciencia relacional. Entre todas las interacciones e interdependencias en el ecosistema humano tenemos que calificar de sumamente importantes las actitudes de la persona, tanto conscientes como inconscientes, respecto de la naturaleza. ¿Cuál debería ser la visión y actitud de los cristianos y, principalmente, de la teología?

No sólo los desconocedores y los enemigos del cristianismo, sino también los teólogos más serios tienen la impresión de que, a este respecto, algo fallaba en las pautas de pensamiento de la tradición judeocristiana. Dieron crédito al cristianismo en cuanto a la desmitologización de la naturaleza, que permitió el desarrollo de la ciencia y tecnología modernas en el mundo occidental. Pero son conscientes de que los teólogos cristianos, las tradiciones mantenidas en la Iglesia, incluso la enseñanza bíblica tuvieron, al menos, parte de culpa en la falta de respeto a la naturaleza; una carencia que, a la larga, ha llevado a la depredación despiadada[26]. Es típica la expresión de Paul Ehrlich: «Nuestro dilema es un desafortunado crecimiento de la herencia judeocristiana que ha producido una ciencia y tecnología ciegas y una cultura centrada en la economía»[27].

Margaret Mead y John Passmore ven las causas no en una tradición bíblica y típicamente judeocristiana, sino en el carácter especial de la gente y de las culturas[28] o en pensadores que influyeron al mundo occidental de forma que no se corresponde con la Biblia. John Passmore señala la influencia de Aristóteles. Hablando de aquellos que piensan que toda la naturaleza está pensada para ser utilizada por el hombre, encontramos textos sorprendentes incluso entre los estóicos, por ejemplo, Cicerón. A este respecto afirma un autor moderno: «Si podemos hablar de "arrogancia cristiana" al suponer que las cosas han sido hechas para los hombres, deberemos tener presente que no se trata de "arrogancia" judeocristiana, sino grecocristiana»[29].

Las obras de Descartes y de Bacon son los casos más típicos de pensamiento occidental que no reflejan la revelación bíblica.

Descartes traza una distinción entre el hombre como cosa pensante y la naturaleza como cosa mecánica («mera máquina») para el uso. Entiende como finalidad de la ciencia «hacernos a nosotros dueños y poseedores de la naturaleza»[30]. No piensa «piadosamente» como algunos estóicos que consideraban todas las cosas de la naturaleza como destinada para el hombre, sino que él está convencido de que «no existe cosa alguna creada de la que no podamos extraer algún uso»[31].

En el Antiguo Testamento la acción liberadora de Dios está en un primer plano, pero no podemos pasar por alto que el Dios que libera a su pueblo y le enseña a ver la historia desde la perspectiva de Yahveh, es también el que manifiesta su gloria, el esplendor de su poder, amor y belleza en toda la creación. La acción benefactoria de Dios (que abarca todas las cosas) tiene un valor independiente y simultáneo de su acción liberadora. La salvación y bendición de Dios son dos aspectos que se complementan respectivamente; Israel le alaba por ambos[32]. La bendición de Dios nos enseña cómo respetar la naturaleza y utilizarla de forma que todo pueda experimentar su bendición.

El gran economista E. Fritz Schumacher entiende que la actitud del hombre se contrapone, de manera chocante, a la visión bíblica. «El hombre moderno no se considera a sí mismo como una parte de la naturaleza, sino como una fuerza exterior a ella para dominarla y conquistarla. Habla, incluso, de una batalla con la naturaleza, olvidando que si vence en la lucha se encontraría a sí mismo en el lado de los perdedores»[33].

Vista desde la Biblia, la relación del hombre con la naturaleza es la de colaborador del creador, colaboración que puede ser constructivamente creadora si él adora al Creador de todas las cosas. El hombre utilizará la naturaleza de manera beneficiosa para él y para los demás si aprende a admirar las obras de Dios y a darle gracias por ellas. Quien conoce y vive la piedad bíblica comprenderá que, cuando el hombre se reduce a sí mismo a la condición de usuario y explotador de la naturaleza, no sólo se degrada a sí mismo, sino que peca contra el Creador y contra su creación[34].

2. *El dominio sobre la naturaleza dado por Dios y el conocimiento de dominio*

La crisis ecológica causada por el hombre fabricante manipulador obliga a la teología a reflexionar sobre el significado del dominio confiado por Dios al hombre en su plan de creación. «Y les bendijo Dios y les dijo: "Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla"» (Gén 1,28). Este dominio concedido a la criatura privilegiada está en unión íntima con la dignidad de la persona, creada a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,27). Dios, que bendice a los que han sido hechos a su imagen, les confía el jardín del Edén «para que lo labren y cuiden» (Gén 2,15). El hombre debería reflejar el amor cuidadoso de Dios en el maravilloso mundo que le ha confiado. Quienes se niegan a venerar a Dios como Dios y a honrar a los demás como imagen suya, arrastran también a la naturaleza en su catástrofe. Su dominio sobre el mundo deja de ser beneficioso, como podría haberlo sido de acuerdo con la bendición de Dios.

Gerhard Liedke considera la alianza de Dios con Noé y la renovada bendición concedida a éste como clave para entender toda la enseñanza de los primeros capítulos del Génesis acerca del dominio del hombre sobre la tierra. Este autor explicaría los capítulos primero y segundo del Génesis a la luz de Gén 6-9. «Dios no es considerado aquí como *causa prima,* sino como aquel que crea, sufre, destruye, pero preserva»[35].

Mientras que la primera alianza, la establecida con Adán, se refería a un jardín pacífico con adoradores de igual talante, la bendición de Noé es un don y ordenamiento para un mundo caído, con conflictos no sólo entre persona y persona, sino también entre persona y animales en los que prevalecen los derechos de la persona pero sólo si ésta cuida de los animales como lo hicieron Dios y Noé durante el diluvio. Este nuevo ordenamiento es una llamada constante a la conversión, a la paz y a la moderación en los conflictos.

Hugo de San Victor propone la auténtica tradición cuando insiste en que el hombre puede ejercer su dominio sobre la tierra actuando a imagen de Dios y recibiendo su dominio como don gratuito e inmerecido. Es uno de los primeros escritores que (en el *Didascalion,* escrito hacia 1120) relaciona nuevas tecnologías con

la restitución del dominio sobre la tierra a través de un Dios misericordioso. Todo aspira a su reinstalación en la bendición a través de un conocimiento íntimo del amor de Dios [36].

Profundamente diferente es la concepción de Francis Bacon, quien proclamaba, en 1597, que «conocimiento es poder» [37]. Atina Passmore al calificar a Bacon de pelagiano. Afirma Bacon que la restauración del dominio original sobre la tierra no es don gracioso de Dios, sino fruto del hombre, de su conocimiento de dominio. Señala Passmore: «Que la ciencia podría reparar en gran medida lo que el pecado había destrozado... No es ésta la enseñanza ortodoxa cristiana» [38].

Bacon escribió: «El imperio del hombre sobre las cosas depende completamente de las artes y de las ciencias» [39]. Nos encontramos aquí en la encrucijada de un conocimiento de dominio que ha ocasionado y continúa produciendo el torbellino ecológico. No es que el conocimiento de dominio sea malo en sí mismo, pero adquiere tal calificación cuando ese conocimiento está influido por los poderes de la codicia, de predominio y explotación arbitraria. Adquiere entonces tal calificación porque es conocimiento y no reconocimiento como don de Dios; conocimiento que se independiza de la sabiduría, separado del conocimiento de salvación.

La ciencia moderna, en cuanto tal, es buena. «El hombre debe continuar ejerciendo su dominio sobre la naturaleza, pero con mayor pericia y sabiduría que en el pasado» [40]. Schumacher, particularmente sensible a los daños de una ciencia de dominio y explotación desintegrada, escribe acerca del genuino significado de la ciencia y la tecnología: «Este conocimiento verdadero, *en cuanto tal,* no nos obliga a practicar la tecnología del gigantismo, de la velocidad supersónica, de la violencia y destrucción del disfrute del trabajo humano» [41].

Sólo si el hombre aprende a reintegrar su nuevo conocimiento de dominio en aquel servicio que viene del conocimiento de salvación, de la visión de totalidad, evitará la alteración y destrucción insensatas de la naturaleza. Cuando la persona humana confiera a la contemplación el espacio que le es propio será administrador fiel de sus hermanos cuidando de la conservación, preservación de la belleza y bienes de la naturaleza [42].

3. *¿Resacralización?*

En el trastorno ecológico que puede conducir incluso al colapso ecológico del planeta, muchos ven, atinadamente, una profanación de la naturaleza. Este daño al equilibrio ecológico es una blasfemia contra el Creador. Sin embargo, no podemos seguir a los que creen en una inocencia de la naturaleza en cuanto tal y piensan que el remedio es una «nueva remistificación del mundo natural, un designio que lee santidad en una naturaleza virgen» [43].

No podemos retornar a una especie de animismo primitivo con sus tabúes o con otros nuevos y artificiales. Ni podemos renunciar a alguna manipulación de la naturaleza si deseamos vivir una vida civilizada y alimentar a los 4500 millones de personas, población actual del mundo, o a los seis o siete mil millones a comienzos del próximo milenio. No renunciaremos a nuestra tarea y libertad, dadas por el Creador, de dominar la tierra para nuestras necesidades reales. «La teología cristiana no está condenada a obedecer ciegamente a la naturaleza ni a aceptar la noción de que la naturaleza actúa siempre de la mejor manera posible. El hombre tiene el derecho y el poder de modificar la naturaleza. Pero el intrusismo temerario en la naturaleza combina la arrogancia con la práctica de la destrucción virtual» [44].

Evidentemente, podemos decir con P. Teilhard de Chardin: «Todo es sagrado», pero esto no quiere decir que no podamos tocarlo para cambiarlo. Más bien, en un sentido más profundo, consideramos todas las cosas como don de Dios, como signo de la permanente creación y como llamada a cooperar libre, creativa y responsablemente con él. Esta cooperación será beneficiosa si aprendemos, en adoración, aquel tipo de finalidad y de acción que pueden ser ofrecidos a Dios, Creador y Redentor. El creyente que ve la naturaleza en proceso de conformación se siente llamado a la fidelidad en la cooperación.

4. *Teología del devenir y ecología*

La teología del devenir, en sorprendente alianza con la teología sacramental ortodoxa, manifiesta un específico y fuerte compromiso con una teología y ética ecológicas [45]. Esta corriente de

pensamiento se centra en la «indeterminación» (Heisenberg) en una creación no terminada, evolutiva; en una naturaleza llena de energía creadora. Es el polo opuesto del deísmo. Dios no está lejano, vigilando el funcionamiento de la naturaleza, como si de una máquina se tratara. Está implicado, con todo su amor y presencia, en un proceso permanente. Y nosotros, como cocreadores, deberíamos reflejarle a él, que nos creó a su imagen y semejanza, utilizando nuestra responsabilidad.

Veneramos a Dios y servimos a los planes que trazó sobre la naturaleza no cuando adoptamos una postura de pasividad o caemos en los tabúes que limitan nuestra libertad. Actuamos correctamente cuando participamos de manera solidaria y responsable. Dios no quiere que seamos espectadores estúpidos ni utilitaristas sin norma. Honramos la transcendencia de Dios cuando lo adoramos, en la discerniente y valerosa autotranscendencia, en la dedicación a nuestros prójimos y a la totalidad de la historia de la creación y redención.

Werner Heisenberg, el genial descubridor del factor de la indeterminación en la evolución, creyó profundamente en un Dios trascendente, pero jamás lo consideró como mero espectador. Incluso la ciencia humana debería reflejar la presencia creadora de Dios y contribuir a una respuesta madura, dinámica. «La ciencia natural debería poner fin a su postura de mero observador de la naturaleza; tendría que considerarse a sí misma como parte de esta interacción entre hombre y naturaleza» [46].

5. *Una dinámica visión sacramental*

Lo mejor de la teología ortodoxa y nuestra propia tradición pueden conducirnos a una espiritualidad (ética) que es a la vez reverente y creativamente responsable. Deberíamos rechazar para siempre cualquier tipo de sacralización que cerrara prácticamente el camino a la libertad *creadora*. Pero no podemos aceptar aquel tipo de desacralización que nos presenta sólo una estrecha visión a la hora de usar de la naturaleza. Desde una perspectiva teológica, preferimos hablar de creación o universo creado en vez de utilizar el concepto «naturaleza». Efectivamente, deseamos recordarnos a nosotros mismos que Dios desea que la realidad creada se haga transparente, que le revele a él y apunte hacia él.

Una visión cristológica sacramental es dinámica. Ve todas las cosas como creadas por la Palabra que se hizo carne en medio de la historia. Pero sabe que el mundo creado está inmerso en aquella chocante catástrofe de la que la actual crisis ecológica es un símbolo. Y recuerda que este mundo ansía recibir su participación en la libertad de los hijos de Dios, ya potencialmente presente, pero todavía por revelar (cf. Rom 8,21).

Una «actitud reverente, receptiva», en consonancia con esta visión sacramental permite y exige una participación responsable. La falsa sacralización priva de discernimiento en libertad y fidelidad creativas. Es significativo que los teólogos protestantes destacados que se preocupan especialmente de despertar la conciencia ecológica están de acuerdo con el planteamiento ortodoxo y subrayan la fertilidad ecológica del simbolismo y celebración sacramentales [47].

Celebramos el origen y meta de nuestra vida «tomando, como símbolos de la presencia divina en este mundo, aquellos elementol del entorno natural utilizados por el Señor: pan, vino y agua. La vida sacramental del cristiano, en la que se compendia toda su vida en el mundo, es un testimonio viviente del amor de Dios al hombre y a su entorno» [48].

Si la piedad del antiguo Israel y la liturgia cristiana nos enseñan a contemplar el poder, la belleza y sabiduría de Dios en la creación, no veremos, en el mundo que nos rodea, más que artículos para la producción y el consumo. Pero aprenderemos también a reconocer el lugar e importancia de las ciencias naturales y la tecnología. El pueblo sacramental de Dios no desdeñará su utilidad, pero integrará su significado en el marco del conocimiento de salvación, en solidaridad, servicio y amor mutuo. Entonces, las cosas naturales comienzan a adorar a Dios en espíritu y en verdad. La responsabilidad ecológica es una parte de nuestra alabanza al Creador y Redentor.

6. *Ecología humana y nuestra esperanza final*

El simbolismo crítico y sacramental no sólo apunta al pasado y al presente, sino también al futuro. Las divinas promesas de salvación final se expresan por medio de imágenes que representan una ecología reconciliada. Si destruimos las cosas dadas por Dios,

la belleza, la salud y la armonía de la ecología humana, ¿cómo podremos utilizar todas estas imágenes bíblicas como signos de nuestra esperanza? Además, nuestra esperanza y la del universo creado no puede ser verdadera si no la expresamos, la simbolizamos constantemente, en nuestra conducta responsable y a través de un medio ambiente que la testimonia.

Las promesas y bendiciones de Dios a los hombres y a la naturaleza (cf. Is 11,1-9; Rom 8,19-22) proclaman el señorío (Col 1,15-21) y el poder redentor, curativo, de Cristo, de tal manera que si estamos compenetrados con esas verdades no podremos sentirnos indiferentes acerca del equilibrio en beneficio de la actual y futuras generaciones. El simbolismo sacramental y el ecológico de las divinas promesas nos dicen claramente a los creyentes que la naturaleza no es algo neutro y carente de valor. Por consiguiente, mediante nuestra cooperación creativa, responsable, la naturaleza despliega la bondad y cuidado del Creador en el sustento de la vida humana [49].

La experiencia de nuestro mundo actual pone de manifiesto que la irresponsabilidad ecológica ha ocasionado y causará enormes sufrimientos a nuestros prójimos y a los que vengan después de nosotros. En lenguaje bíblico, la creación (naturaleza) misma protesta contra este abuso que contradice su origen y destino. El género humano redimido nos pone en guardia y nos llama a juntarnos en solidaridad en la lucha entablada entre el hombre y el universo creado. Es como si Dios mismo nos llamase, a través de todas estas panorámicas ecológicas, a una renovada cooperación con la naturaleza, a una «solidaridad planetaria» [50].

No podemos decir que exista armonía entre la esperanza cristiana y la realidad ecológica. Los símbolos bíblicos y litúrgicos de esperanza nos dicen que ni el hombre ni la naturaleza pueden producir la paz y armonía finales que Dios promete como su don inmerecido. Pero la fe agradecida y teñida de esperanza estimula a la humanidad para que resista al pecado y al decaimiento; para que suscite símbolos reales de esperanza, aunque sean de carácter transitorio [51].

Un compromiso compartido en favor de un ecosistema humano saludable es señal de que donamos nuestros esfuerzos a la presente y futuras generaciones. Este amor cargado de esperanza nos permite proclamar nuestra esperanza final con mayor confianza. Desde esta perspectiva coincido con Theodor S. Derr cuando dice:

«Es crucial una política de largo alcance. Si queremos evitar desastres, nuestra noción del adecuado cuidado de la tierra se inclinará imaginativamente hacia el futuro» [52].

7. *Hacia un antropocentrismo sobrio y depurado*

Un antropocentrismo cristiano difiere completamente de cualquier planteamiento hecho desde la incredulidad. Nosotros miramos a Cristo, el punto omega de toda la creación y de la historia: «*Todas las cosas fueron creadas mediante él y para él*» (Col 1,16). Él es el adorador del Padre en espíritu y en verdad. Si decimos que la aparición del hombre es el gran momento en la evolución, nuestro interés no se centrará primeramente en el hombre fabricante, sino en el hombre adorador que, en su relación con toda la naturaleza, honra al Creador y le da gracias. Es la imagen de Dios en su capacidad para amar a su Creador y asemejarse al Creador en su amor a los demás.

En el centro del plan de creación y salvación está una humanidad que honra a Dios mediante el mutuo amor y reverencia, con el cuidado agradecido de todos sus dones. Quienes aceptan la llamada a ser un espejo que refleje el amor de Dios a sus semejantes, serán también espejo del cuidado que Dios tiene de toda la naturaleza.

«La visión bíblica de la relación del hombre con la naturaleza es definitivamente antropocéntrica, pero libre de falsa confianza en los resultados de la maestría del hombre... Desde el Génesis en adelante, la persona es concebida como una unidad de lo biológico y lo espiritual; ambos aspectos son inseparables por naturaleza propia y ejercen un dominio conjunto sobre ella» [53].

Sin que ello suponga menoscabo de lo que Dios ha creado por medio de su Palabra poderosa, no podemos pasar por alto los niveles de ser, los grados de significación y, sobre todo, la posición del hombre en el universo [54].

Un antropocentrismo sobrio y depurado lleva consigo la conciencia de que formamos parte de un todo. En cierto sentido podemos decir: «Somos miembros recíprocamente», también puesta la mira en la realidad situada por debajo de la persona humana. «Todas las entidades creadas, desde los protones hasta las personas, son como fuentes, ejecutan su existencia» [55]. Pero nuestra re-

lación de alianza con toda la humanidad vigoriza y mantiene en alto nuestra conciencia de esas interacciones dinámicas, soporte de la vida, y el sentido de solidaridad con el universo creado.

Así pues, nuestra responsabilidad ecológica es un acto central de justicia y de amor a Dios y a nuestros semejantes. «Una tierra administrada de una forma ecológicamente conveniente es más valiosa a la humanidad que si se olvida el aspecto ecológico. La justicia distributiva exige una tierra ecológicamente sana» [56].

El hombre, cocreador bajo la dirección de Dios, tiene derecho a manipular el proceso de la naturaleza siempre que tenga la certeza moral de que su acción es beneficiosa para la generación presente y no supone un peligro para la futura. Pero tan pronto como se dé cuenta de que esta intervención manipuladora hace más daño que beneficio a los hombres, tendrá que cambiar el curso de su acción. La conciencia le obliga a ello. En tales situaciones puede o debe utilizar también la ciencia y la tecnología para reparar el daño causado y disminuir los sufrimientos.

Indudablemente, la actual impresionante crisis ecológica debe ser interpretada en clave profética y entendida como llamada a la conversión, a una renovada relación con la naturaleza dada por Dios, pero siempre en el marco de una renovada relación con la especie humana.

8. *La ecología y una nueva interpretación de la propiedad*

Las nuevas formas de socialización, condicionadas por la ciencia y tecnología modernas, han puesto de manifiesto los daños causados por un concepto individualista del derecho de propiedad privada. No se trata únicamente de encontrar nuevas y diversificadas formas de propiedad. Existe, además, la necesidad urgente de pensar de manera distinta y de cambiar de actitudes. Y el mejor exponente de esto es la crisis ecológica.

En su mensaje a la primera conferencia mundial sobre ecología, escribió Pablo VI: «El medio ambiente es *res omnium,* patrimonio de la humanidad» [57]. La justicia obliga a cada individuo, a toda entidad pública o privada, a cooperar en la preservación de esta herencia común. Equivocados conceptos de la propiedad han llevado a situaciones sociales graves, pero la presente situación del sistema de la bioesfera pone de manifiesto la gravedad de los errores que permitieron abusar ampliamente de los recursos dados por Dios y del capital acumulado por el hombre, produciendo graves daños a todas las clases sociales, a la comunidad humana presente y futura. Entendemos así con toda claridad la verdad del salmista: «La tierra es del Señor y todo cuanto la llena» (Sal 24,1-2).

No podremos asegurar eficazmente la igualdad y libertad entre las personas si no urgimos la responsabilidad solidaria respecto de nuestro ecosistema y de los recursos no renovables de la tierra. La justicia social y legal prohíben que alguien reciba honores y poder por medios que dañan el ecosistema humano. Sólo podrá permitirse las diversas agravaciones del ecosistema, por ejemplo la polución atmosférica, en la medida en que lo exijan las necesidades sociales reales.

Ninguna persona ni organismo económico tienen derecho a considerar la bioesfera humana como si fuera de su propiedad. El contexto de esta bioesfera y la limitación de los recursos materiales importantes obligan a la humanidad no sólo a tomar en serio las responsabilidades locales, sino también a crear acuerdos y organizaciones internacionales que garanticen la seguridad de este nuestro precioso patrimonio. Con la auténtica internacionalización de los problemas de la salud del medio ambiente, de la energía y los recursos —cuidando siempre escrupulosamente el principio de subsidiariedad—, «la producción nacional de armas de destrucción masiva no tiene sentido» [58]. En este campo debería llevarse a cabo la mayor contribución para hacer desaparecer la más horrible amenaza que pende sobre la supervivencia del hombre y la concomitante amenaza del deterioro catastrófico de la biosfera.

9. *De una cultura de derroche a un nuevo ascetismo*

El eminente economista E. Fritz Schumacher, que ve la solución de la crisis ecológica en la sencillez, belleza y gozo accesibles a los que se distancian creativamente de la codicia, de la ambición de poder, del gigantismo y de los vacíos símbolos de *status* social, comenta sobre Keynes, el padre de la teoría del progreso constante. Keynes sostiene que no ha llegado todavía la hora de «volver a algunos de los más seguros y ciertos principios de la religión y de las virtudes tradicionales —el de que "la avaricia es un vicio, la usura mala y el amor al dinero detestable"—». Sugiere que el deseado progreso económico sólo puede «obtenerse si empleamos

los poderosos recursos del egoísmo humano». Efectivamente, los amplios sistemas de comunicación detentados por los poderosos y por los políticos afines a ellos invocan constantemente el imperativo: «Ambiciona.»

Schumacher observa atinadamente: «Si se cultiva vicios humanos tales como la codicia y la envidia sistemáticamente, llegaremos inevitablemente al colapso de la inteligencia» [59]. Entonces perdemos de vista la belleza y las relaciones sanas. Y la ecología humana reflejará inevitablemtente el colapso de la verdad.

La conversión a la verdad liberadora y a la belleza exige un distanciamiento que no puede confundirse con la vieja austeridad puritana preocupada únicamente de su propia predestinación. El capitalismo, que según Max Weber creció bajo los auspicios de la doctrina calvinista y la correspondiente ética puritana, quitó a esta austeridad lo que tenía de bueno. El remedio no consiste en retornar a las raíces envenenadas. Necesitamos nuevos modelos de sencillez que tipifiquen las bienaventuranzas, el gozo, la plenitud de vida, la responsabilidad social.

No nos sirven aquellos grupos protestatarios que se separan del resto de la sociedad, como hizo la secta de Qumrán en el mar Muerto. Necesitamos *élites* que influyan por su libertad creadora y por su fidelidad a los valores verdaderos. No pretendemos una cultura de severas privaciones ni un puritanismo desconocedor de la alegría. Una «cultura ascética mundial», de la que habla el gran físico y filósofo Carl Friedrich von Weizsäcker, tiene necesidad de *élites* que sean «sal de la tierra y levadura en la masa». Necesitamos una crítica constructiva y un nuevo estilo de vida convincente, grupos integrados, nuevos objetivos sociales. Pero jamás podremos pensar en huir del mundo [60]. Necesitamos un ascetismo irradiante basado en la solidaridad a todos los niveles.

Los esfuerzos para dominar el mundo resultarán desastrosos si el hombre no es señor de sí mismo, si no domina sus deseos de explotar el medio ambiente y a sus semejantes [61]. «Aunque se debate sobre la inminencia de las serias, incluso irrevocables, amenazas a la ecoesfera, es claro que la voluntad de poner freno al derroche y a la polución tiene que formar parte de la vida industrial moderna» [62]. Pero de nada servirán el freno, el dominio de sí mismo, de la avaricia, de la codicia y del derroche si carecemos de unos eficaces y altos ideales, de un plan fundamental sólido y de grupos capaces de ofrecer alternativas convincentes [63].

C) La conciencia ecológica y sus obstáculos

El nuevo conocimiento de las relaciones ecológicas y su dinámica trae consigo nuevas responsabilidades morales. Las visiones bien documentadas deberían tratar de producir un impacto profundo que obligara a dar el primer paso hacia una nueva conciencia. Pero las causas del derroche y destrucción arbitraria del ecosistema están enraizadas profundamente en muchas estructuras de nuestro pensamiento occidental, de la economía, de la política y de las costumbres establecidas. Y la valentía para hacer frente a la verdad exige otro tipo de conocimiento, un conocimiento de salvación [64]. Si deseamos un cambio y queremos entregarnos a trabajar y luchar para conseguirlo, debemos tener conciencia de los principales obstáculos [65].

1. *La ideología del crecimiento y expansión constantes*

La megalomanía de Alejandro Magno, de los guerreros romanos, de los conquistadores después del descubrimiento del nuevo mundo, de Napoleón, de los estados nacionales del siglo XIX, de Hitler, del imperialismo ruso, han causado daños y sufrimientos indecibles a la humanidad. La ideología de la expansión económica fue la causa principal de las guerras imperialistas y coloniales.

En la actualidad, detrás de la crisis ecológica y de bastantes tensiones políticas y males sociales, se esconde la ideología del crecimiento constante de la producción nacional. Hasta tal punto que, a pesar de la buena voluntad y de los considerables conocimientos de que disponen, los dirigentes políticos permanecen prisioneros de esta tendencia y mentalidad. En los países democráticos, la reelección depende en gran medida de los datos del PNB (producto nacional bruto) y en los regímenes autoritarios peligran las cabezas si no se cumple el plan quinquenal. Pero es hora ya de caer en la cuenta de las consecuencias que esta tendencia tendrá para la humanidad si no se libera de esta ideología de que «el más fuerte es el mejor».

¿Adónde conduciría el proceso si el modelo de EE.UU. acerca del crecimiento económico continuara y fuera exportado más allá de las naciones industrializadas del mundo occidental y Ja-

pón? El 5,6 % de la población mundial vive en los Estados Unidos, se lleva el 40 % de los recursos primarios mundiales y causa casi el 50 % de la polución atmosférica y de la contaminación de las aguas [66].

La seriedad de la situación es el resultado en gran medida, de la influencia ejercida por los economistas sobre los políticos y la opinión pública, de manera que es mucho más fácil «vender» programas de alto crecimiento que de bajo crecimiento a los votantes y al mercado laboral. La escuela keinesiana del crecimiento constante predomina aún. En los países altamente industrializados, el consumo de energía se duplicó [67] entre 1960 y 1975. La tasa del crecimiento del lujo fue casi igual.

Las estadísticas del PNB, que tanto impresionan a la opinión pública, no se miden por el grado de satisfacción de las necesidades humanas ni por la mejora de la calidad de la vida. Sólo cuenta lo cuantificable. Los costos de la cobertura de accidentes de automóvil (sin contar los sufrimientos), el dinero gastado en alcohol, en nicotina y drogas duras, todo forma parte del éxito del PNB. «Pero lo peor y más destructor de la civilización es la pretensión de que todo tiene un precio; en otras palabras, que el dinero es el supremo de los valores» [68]. La manera de medir el progreso y el crecimiento es señal bien manifiesta del subdesarrollo de lo económico que ha perdido la visión de conjunto.

Nuestras estadísticas son incapaces de demostrarnos la relación entre el PNB y los daños ocasionados a la biosfera y a la salud de la actual y futuras generaciones, la suma de mutagenes peligrosos, el precio que pagamos en el rápido crecimiento de la criminalidad, en el incremento de costos para garantizar la seguridad, la alienación de los trabajadores en el proceso de producción, pérdida de creatividad, vacío del tiempo libre. Todo esto no es cuantificable y, por consiguiente, «no cuenta» [69]. Todas estas cuentas parecen ser justamente el «producto», como dice Dolan: «Mientras basemos nuestras metas nacionales en un número que mide producto en vez de bienestar, podéis estar seguros de que el gobierno hará cuanto esté en sus manos para potenciar al máximo el crecimiento del producto, sin tener en cuenta para nada el efecto que esto tenga sobre el bienestar» [70].

La decisión de ignorar el daño cuantificable, y más aún el no cuantificable, ocasionado a la biosfera y a la salud humana por esa megalomanía que afirma: «El más fuerte es el mejor», es una

valoración que traerá consecuencias trágicas. El informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento llama la atención sobre la criminalidad en las ciudades superpobladas, el *stress* psicológico, la falta de vida privada y, especialmente, el peligro de guerra. No es desatinado afirmar: potenciar al máximo la tasa de crecimiento de los daños ecológicos [71].

Luchar contra la poderosa ideología del crecimiento constante del PIB (producto interior bruto, idéntico al PNB) no quiere ser sinónimo de oprimir el progreso. Cuando existen tantas necesidades humanas que requieren mayor y mejor atención, tantas dimensiones del humanismo que claman por un mejor desarrollo, el cultivo sistemático de nuevas necesidades materiales para incrementar el crecimiento del PIB «es la antítesis de la sabiduría. Tal vez existía alguna excusa para mantener la sabiduría alejada de la economía, de la ciencia y de la técnica mientras conseguíamos pocos éxitos en esos campos, pero ahora que cosechamos tantos éxitos, el problema de la verdad espiritual y moral pasa a ocupar la posición central» [72].

La tarea es gigantesca. Es preciso transformar por completo la educación de los ciudadanos de nuestras sociedades de consumo. Necesitamos nuevos y persuasivos ideales y pautas de comportamiento para los individuos y la sociedad. El problema de las naciones orientadas por el afán de lucro, de los llamados países libres no se ha simplificado a consecuencia del conflicto con las ideologías marxistas en el capitalismo de Estado, donde la megalomanía, el gigantismo y la burocracia estéril ha creado enormes dificultades a un nuevo planteamiento y reestructuración [73]. De todos modos, una formación sistemática, objetiva, bien documentada sobre las relaciones ecológicas puede convertirse en importante punto de arranque para un replanteamiento global tanto en el Este como en el Oeste.

2. *Hábitos y pautas de comportamiento establecidos*

El problema ecológico está adquiriendo creciente atención. Pero como quiera que los remedios imponen contracciones notorias en cada uno de nosotros, la lucha no se centra únicamente contra las estructuras de poder, sino, primeramente, contra nuestros propios hábitos y modos de pensar y de actuar. Ellos son los aliados del

sistema de una economía orientada por el lucro y por una cultura consumista. Barbara Ward describe la situación de forma realista: «La imparable búsqueda de intereses nacionales distintos por parte de los ricos y de los pobres en una bioesfera totalmente interdependiente produce el desastre global del irreversible daño ambiental» [74].

Mientras el egoísmo individual no se siente amenazado de forma tangible e inmediata por un ecosistema envenenado, no se siente motivado para imponerse restricciones en beneficio de la generación presente y de las venideras. Podremos unirnos en la lucha salvadora contra el poder de los intereses establecidos cuando luchemos también contra nuestro propio egoísmo, contra el individualismo y particularismo. Un determinado granjero puede pensar, en una situación de excesivo pastoreo en el área de la tribu, en la posibilidad de obtener algún beneficio personal añadiendo una cabeza más a su rebaño. De manera parecida, un occidental puede opinar que un incinerador más no cambia notablemente la situación. Cuando cada uno piensa de esta manera, la catástrofe es inevitable.

3. *Intereses establecidos*

La encíclica *Mater et Magistra,* de Juan XXIII, que trató de algunos de los aspectos de la crisis energética y ambiental no podía comprender la magnitud y urgencia del problema en nuestros días. Y no es de extrañar, ya que el papa no podía prever todavía las inmensas dificultades que encerraba abrir el camino a la razón y la justicia [75].

Uno de los mayores problemas que puede bloquear la solución adecuada de la crisis ambiental son los casi sesenta imperios económicos multinacionales con sus expertos en todos los campos de las ciencias relacionadas y su impresionante poder para influir sobre la opinión pública. Hay que atribuir gran responsabilidad a las fuertes compañías petrolíferas, a la industria del automóvil y a la industria química. Quienes ocasionan los mayores daños a la bioesfera no se sienten motivados a estudiar el problema de manera objetiva. Por el contrario, así como la industria del tabaco ha sido capaz de sacar provecho durante largo tiempo de la ignorancia acerca del incremento del riesgo de cáncer que lleva con-

sigo el fumar [76], lo mismo sucede, de manera consciente o inconsciente, con las industrias químicas. Los expertos de esas industrias tratan de quitar importancia a los peligros comprobados y se esfuerzan por poner entredicho su interpretación. Y no queremos afirmar que ellos estén mintiendo o tratando de engañar conscientemente. Se trata de un mecanismo de memoria selectiva, del punto de mira bajo el impacto de los prevalentes motivos e influencias de su grupo.

Hemos visto que los daños ambientales no son tenidos en cuenta en las estadísticas que presenta el PIB. Tal tendencia es mucho más notoria en las compañías centradas en el lucro. No se trata simplemente del poder de los capitalistas, sino, además, de una cierta solidaridad de grupo. Según el ideólogo de empresa y dirección, C.C. Parkinson, el ejecutivo que tiene en cuenta el bien común cuando la ley no le obliga a ello, incumple su obligación respecto de la empresa [77].

El principio selectivo de conocimiento y atención es especialmente activo cuando la acción responsable para evitar o reducir drásticamente daños ambientales podría exigir gastos considerables. En el planteamiento costos-beneficios no suele dejarse espacio para los bienes de la salud y de la bioesfera humana sana a no ser que lo exige la ley o existan grandes presiones de la opinión pública o de iniciativas de los ciudadanos.

Los sindicatos no son todavía suficientemente conscientes de esta realidad a pesar de que este tema es tan urgente hoy como los principales temas de la lucha de la clase obrera en épocas pasadas. Resultado directo de esta ceguera es lo engañoso del precio del producto. Empresa y trabajadores comparten el beneficio mientras que el público en general sufre pérdidas ambientales.

Y todo esto tiene lugar no sólo donde se trata meramente de una cuestión de riesgo a largo plazo, sino incluso cuando el padecimiento se presenta de forma casi inmediata. «Los principales descubrimientos han llevado a reconocer que gran parte del cáncer humano es evitable. Pero existen poderosos intereses y fuerzas económicas empeñados en que se continúe la producción y venta de estos agentes. En consecuencia, la prevención del cáncer requiere una lucha social que no difiere mucho de las que combatió la clase obrera del siglo pasado para lograr mejores condiciones laborales» [78].

El más alto porcentaje de científicos cualificados está emplea-

do en la industria de armamentos o en las poderosas industrias que causan los mayores daños ambientales. Y esto lleva a la deplorable situación de benigna negligencia de los temas ambientales por aquellos que tienen especiales responsabilidades.

Sobre la base de intereses de la economía, el gobierno y las organizaciones laborales, en parte equilibrados, puede resultar (constelación) que las fuerzas iguales que juzgan sobre el uso de los medios públicos para la investigación científica y con ayuda de los medios de comunicación de masas forman la opinión pública, también influyan sobre los órganos legislativos y sepan impedir disposiciones legales a favor del medio ambiente. Lo que más impresiona es la indicación de que miles de puestos de trabajo están en juego; pero, por suerte, «existen, en las sociedades democráticas, mecanismos de protesta e ilustración que no se tienen en otros sistemas políticos» [79]. Para avanzar en las cuestiones vitales son necesarias iniciativas reflexionadas y pensadas, por parte de los ciudadanos.

En este punto, todos debemos ser muy conscientes de que la tarea es justamente tan difícil porque se trata de conciliar intereses muy distintos. Esto es fruto de un espíritu de solidaridad más intensivo y de una inteligente disponibilidad de compromiso.

4. *Nacionalismo y hegemonía*

La presión y la lucha se hacen especialmente intensas debido a nuevas formas de nacionalismo, al conflicto de grupos ideológicos opuestos y, de manera especial, a consecuencia de las tendencias hegemónicas en los campos de la política y la economía. La candente amenaza ecológica ¿no podría convertirse en motivo para que todas las personas de buena voluntad renunciaran al nacionalismo y hegemonismo que conducen a insensatas carreras de armamentos que implican todo el espectro político y económico, los aumentos de los ingentes arsenales de armas que podrían hacer que la tierra fuera inhabitable para siempre?

5. *La megalópolis*

La idolatría del gigantismo, una de las más serias desviaciones de la tecnología moderna, ha llevado a la megalópolis que no sólo

carece de dimensiones humanas de cercanía y enraizamiento, sino que es, en diversos aspectos, un ambiente enfermo y causante de enfermedad. El desproporcionado crecimiento de algunos centros industriales y comerciales no ha nacido como respuesta a las necesidades humanas, sino como consecuencia de las facilidades de transporte y comunicaciones, unidas a la lucrativa especulación del suelo.

Se habla mucho de la planificación urbana. Pero, junto a los persuasivos condicionamientos de los poderes públicos y económicos, es preciso saber hasta qué punto se admite a la sabiduría y la previsión como partícipes del diálogo necesario para la planificación. Existe un umbral óptimo. Una vez traspasado, en la vida de la ciudad la ecología escapa a nuestro dominio; el nivel de la contaminación de la atmósfera, de la contaminación de las aguas y el nivel de ruidos se hace intolerable. El costo de los esfuerzos para evitar los peores daños al entorno humano indica tan sólo una mínima parte del iceberg. En la zona del Ruhr, parte noroccidental de Alemania Federal, con sus 5,5 millones de habitantes, el costo para reducir levemente los niveles de contaminación atmosférica oscila entre el 5 y el 15 % del costo total de las plantas industriales [80]. Es preciso también tener en cuenta los nocivos efectos físicos y psíquicos de determinados niveles de ruido.

El economista E.F. Schumacher y el etólogo Konrad Lorenz llegan a la conclusión de que las modernas megalópolis producen pasmosos problemas de *stress,* alienación, violencia y todo tipo de crímenes [81].

En su carta *Octogesima Adveniens,* Pablo VI llamaba la atención sobre los crecientes problemas ecológicos y humanos de la megalópolis e hizo algunas sugerencias útiles acerca de la humanización de la vida en nuestras grandes urbes [82]. Debería prestarse mayor atención a este agudo problema humano y realizar esfuerzos más amplios para lograr algún cambio.

6. *Ciencia y tecnocracia*

La ética ecológica está inseparablemente unida con una revisión profunda de los presupuestos básicos de las modernas ciencias naturales así como del comportamiento tecnológico y económico [83]. Con todo, nuestra crítica no se dirige contra la ciencia y tecnología como tales, pero es imprescindible revisar la tendencia

al reduccionismo, actuante en algunos científicos y en la tecnocracia moderna; someterla a examen en el contexto de la totalidad del sistema educativo. «Las raíces de lo económico y su falta de cuidado de la bioesfera están fuera del ámbito económico, en la educación, organización, disciplina... [84]» Algunos «intelectuales» especialistas en ciencia o tecnología, olvidan de tal manera la búsqueda de una visión de totalidad, de significación última y de sabiduría que «carecen de la menor idea del significado que puede tener el término (sabiduría)» [85].

De ahí que la tecnología se haya convertido en fin en sí misma; ha perdido la dirección. Se desarrolla como si la persona careciera de importancia. La ciencia y la tecnología resultan beneficiosas dentro de sus límites propios, es decir, ubicadas en una visión de totalidad y sabiduría. Necesitamos, ante todo, cuidadosa consideración de la dirección y finalidad que persigue la investigación. Vendrá después al encontrar la manera de aplicar de la manera más beneficiosa las ciencias y tecnologías.

El «mundo moderno está configurado por las metafísicas que configuraron su educación. Ésta ha engendrado la ciencia y la tecnología» [86]. La economía como ciencia y la economía aplicada no debería reducirse a pura ciencia, sino tender, por encima de todo, a ser expresión de sabiduría. Las ciencias del comportamiento podrían hacer útiles aportaciones en este sentido. Pero es preciso mantener una constante postura de vigilancia sobre el peligro del reduccionismo que, frecuentemente, gana terreno incluso en una ciencia del comportamiento cuando se convierte en algo absoluto y se aisla del resto de la experiencia humana.

Hacer todo lo que técnicamente es posible contradice el objetivo de la tecnología «y es infantil». La tecnología como agente de cultura no es posible «sin la capacidad para ejercer el ascetismo en el campo de la tecnología» [87].

Pero el problema no se plantea en una tecnología abstracta ni únicamente en la tecnocracia ejercida por algunos; está clavado en el hombre moderno. Helmut Schelsky escribe: «El hombre moderno, como ser social y psíquico, se ha convertido para sí mismo en una tarea técnica y científica de producción» [88]. De ahí que la tecnología haya perdido la integración y dirección. Por consiguiente, destruye la creatividad del trabajo de la mayoría de las personas y destroza la bioesfera al mismo tiempo. Es enemiga del hombre y de su entorno.

El hombre tecnocrático analiza científicamente los últimos elementos y construye una síntesis de ellos con miras a lograr la mayor eficacia posible [89]. No abogamos para que se renuncie a la ciencia ni a la tecnocracia. Nos declaramos a favor de la sabiduría que nos permita transformar, dirigir y dominar esa ciencia y tecnología en beneficio del hombre racional y de su medio ambiente. Estamos hablando de una tarea que es completamente imposible sin ascetismo en la utilización de la tecnología.

¿No es evidente que *no* ha sido la revelación bíblica la que ha llevado a una tecnocracia caótica y destructiva, sino que tal situación es la consecuencia de la infidelidad a sus principios básicos [90]? La situación actual es una llamada a la *metanoia* radical.

7. *¿Qué tipo de radicalismo?*

Para los radicales desilusionados, la crisis ecológica puede convertirse en tema político central que llegue, incluso, a justificar la revolución violenta, «la destrucción completa del sistema». Si los irredentos poderes de los que acabamos de hablar oponen sanas y rigorosas medidas, tal situación podría derivar cada vez más en violentos conflictos.

Pero estoy pensando en un radicalismo de signo completamente diverso, que no sigue las pautas de aquellos que quieren comenzar de cero y esperan que todo provendrá automáticamente de diferentes estructuras económicas y políticas, de cuya naturaleza ellos no pueden hablarnos. Lo verdaderamente necesario es una manera de pensar completamente nueva y comportamientos distintos. Y, una vez situados en este contexto, necesitaremos una actitud crítica respecto del planteamiento global de una economía orientada hacia el lucro, del nacionalismo y hegemonismo, así como de la tecnocracia sin rumbo.

Es completamente inevitable que se produzcan conflictos en la lucha por conseguir un entorno más sano, pero tales conflictos deben solucionarse de manera que se ponga de manifiesto que la relación del hombre con el ambiente está indisolublemente ligada a las relaciones humanas saludables.

La lucha radical en favor de una biosfera buena es cuestión de justicia social. Por consiguiente, tiene que ir de la mano de la promoción de la justicia, del amor y de la paz a todos los niveles y en todas las áreas de la vida.

D) Estrategia ecológica

1. *Educación ecológica*

La condición básica para curar el mal ecológico es una sólida educación que nos haga a todos más conscientes. Pero dado que la deplorable situación es, como hemos visto, el resultado de toda una serie de pautas de comportamiento y de una sociedad de consumo orientada hacia el lucro, a lo que tenemos que sumar su horrible reduccionismo, la educación ecológica sólo tendrá éxito si prevalece el conocimiento de salvación y tiene la fuerza suficiente para purificar e integrar el conocimiento de dominio.

Una sociedad civilizada tiene que conocer y amar los bienes que son beneficiosos, un entorno sano, por ejemplo, y estar dispuesta a renunciar a los «bienes» que no son buenos para ella[91]. Además, si pretendemos alcanzar una verdadera motivación y competencia, deberemos pensar que, para crear una nueva sociedad y sanar la ecoesfera humana, necesitamos una nueva humanidad cambiada interiormente. Ambos aspectos tienen que ir inseparablemente unidos, pero el cambio interior es primordial.

Nuestro sistema educacional debe caracterizarse por la cooperación entre las diversas ciencias. Contará también con una disciplina especial dedicada al tema ecológico. La ignorancia es el enemigo número uno. Por consiguiente, el remedio consistirá en un conocimiento integrado. La educación ecológica será amplia y constituirá una parte integrante de la formación social y política.

Si las personas competentes y responsables no llegan a una acción política concertada, jamás lograremos tener una participación decisoria en aquellos asuntos que conciernen al entorno humano. Las personas que desean actuar en esta lucha indispensable deberían informarse del costo social de un ambiente polucionado, pero también deberían tener presente que los hechos cuantificables representan sólo la punta del iceberg. Es preciso llegar a una valoración cualitativa.

La contribución de la Iglesia debe consistir en crear una visión clara de este problema en el conocimiento de salvación y lograr una motivación adecuada. Todas las verdades relacionadas con la creación, la cristología, escatología y antropología pueden iluminarnos y movernos hacia aquella conducta ecológica ejemplar que el mundo tiene derecho a esperar de los cristianos.

2. *Iniciativas personales y compartidas*

El descubrimiento de lo que podemos hacer como individuos y como grupos debería coincidir con el incremento de nuestra conciencia y educación ecológicas. La crítica competente es eficaz si la totalidad de los grupos ofrecen iniciativas convincentes y les confieren credibilidad mediante su estilo de vida. En este orden de cosas el buen liderazgo tiene una importancia incalculable.

La acción conjunta de ciudadanos unidos puede forzar o persuadir a las empresas de alguna importancia a replantear constantemente su interacción con el medio ambiente. Es necesario tener presente no sólo el interés privado o de determinados grupos, sino el bien de la sociedad como tal. Es conveniente dar una función eficaz a las clasificaciones éticas. Los ciudadanos deberían conceder preferencia a aquellas compañías que satisfacen necesidades legítimas, que evitan el despilfarro de energías o recursos no renovables y utilizan los mejores métodos de reciclage que no poner en peligro el equilibrio ecológico.

3. *Política ecológica*

La ecología se convierte en tema político —es decir, en tarea inevitable para los gobernantes y los partidos políticos— si un número suficiente de ciudadanos entiende la importancia y urgencia de la situación y caen en la cuenta de que es necesario tomar medidas políticas. En Suecia y Alemania federal nuevos partidos han hecho de la ecología la parte principal de su programa. Y, puesto que encuentran apoyo en la ciudadanía, obligan a los restantes partidos a tratar de convencer a los ciudadanos de que también ellos quieren cuidar este aspecto de sus programas.

No abandonemos nuestra biosfera a los economistas ni a los poderes económicos. Este tema es responsabilidad primera y competencia de los legisladores y del gobierno, así como de todas las fuerzas democráticas.

El logro de un crecimiento cualitativo, lejos de la herejía del crecimiento cuantitativo de PIB, es un proceso complejo y que requiere mucho tiempo. Sólo la interacción de la legislación y de las actitudes públicas pueden hacer frente al problema de manera

que «la primera puede conducir las actitudes y éstas puedan dar apoyo a aquella» [92]. No tenemos derecho alguno a criticar a nuestros legisladores y gobernantes si no hacemos nada de cuanto está en nuestras manos para vigorizar la conciencia y actitudes de todos los ciudadanos.

La acción política no puede agotarse en una «permanente confrontación con la crisis» [93]. Es preciso trazar programas a largo plazo que pongan más énfasis en la prevención que en la simple reparación de los peores daños. Parece prevalecer todavía la tendencia a tratar los problemas ecológicos de forma sectorial en vez de hacer una planificación global en consonancia con la naturaleza de nuestra biosfera y de las diversas acciones y condiciones que le son adversas.

Por otra parte, deberemos permitir que los legisladores y gobernantes sean realistas, que traten de encontrar programas y estructuras intermedias. Los dirigentes políticos tienen que buscar maneras aceptables para la población concreta, formas que promocionen la conciencia y preparen para ulteriores pasos. No se trata de crear programas perfectos pero irrealizables. Por otra parte, «para que una estrategia de supervivencia tenga alguna posibilidad de éxito, habrá que formular las soluciones a la luz de los problemas y no desde un conocimiento tímido y superficial de lo que puede realizarse inmediatamente» [94]. Lo necesario para la salud y bienestar de la población, y tal vez para su supervivencia, puede ser factible cambiando el gobierno o mediante una reestructuración de las instituciones, pero jamás optando por un régimen totalitario.

Antes de tomar decisiones habrá que sopesar concienzudamente las diversas alternativas y tener en cuenta todas las consecuencias previsibles. Por ejemplo, una nación que desee independizarse de la presión política y evitar el riesgo de pérdida de libertad al tiempo que busca nuevos recursos que pueden disminuir la belleza del paisaje y aumentar la polución ambiental, ponderará todos los valores y peligros antes de tomar la decisión. Los compromisos serán inevitables y la ética cristiana tiene la misión de explicar cómo tales compromisos deben ser honestos y dinámicos, al tiempo que tienden al próximo paso posible en una dirección clara.

En la pasada década se han producido señales de que existen grandes posibilidades. Londres se ha liberado de su proverbial niebla. Los peces pueden vivir de nuevo en el Támesis y en el

Rin; las condiciones ambientales de los 5,5 millones de habitantes de la zona del Ruhr son bastante más sanas que hace unos quince años.

Pero la magnitud del problema exige medidas que superan los límites de un Estado concreto. Es importante mantener el principio de subsidiaridad, que permite la participación creativa y organizada de todos. Pero necesitamos nuevas estructuras que respondan a la indivisibilidad de nuestras bioesfera y de nuestro destino económico y político.

El informe del Club de Roma, de 1974, «Humanidad en la crisis», pide «un nuevo orden económico y un sistema global de reparto de recursos». Esto se encuentra en el programa de las Naciones Unidas desde 1975, pero su realización no es fácil. Porque se requiere nada menos que una conversión radical a una solidaridad mundial en lo económico y el logro de un acuerdo mínimo sobre la escala de valores.

Un nuevo orden mundial en libertad será posible si desaparece el hegemonismo, si las iniciativas locales y nacionales tratan de abrir el camino a las mejores soluciones internacionales posibles. Pero cada uno debería comprender que «si deseamos aire puro sobre nuestras tierras y mares limpios que bañen nuestras costas, tendremos que participar en el control de la polución a escala mundial» [95].

Citemos uno de los interrogantes más importantes: ¿Quién paga los gastos de restauración y preservación de la ecología humana?

Algunos legisladores, por ejemplo en Alemania federal, han establecido el principio general de que el productor tiene que pagar el daño o aportar los fondos necesarios para prevenir la polución. Con todo, existen bienes indispensables para las necesidades comunes. No sería incorrecto que los impuestos públicos contribuyeran a pagar parte de los costos ambientales. Cuando los productores de bienes indispensables perdieran toda competitividad en caso de tener que cargar con todos los gastos de la prevención de los daños ecológicos, debería intervenir la acción política, incluso a escala internacional [96]. Pero no debería haber indulgencia con los fabricantes de productos innecesarios. Ellos deberían pagar todos los costos, en la medida en que son evaluables. Hace ya medio siglo, A. Pigon escribió sobre el problema de los «costos externos»: «El humo en las grandes ciudades ocasiona

grandes pérdidas a la comunidad, daña los edificios y la vegetación, obliga a pagar por la limpieza de los trajes y de las habitaciones ... y de otras muchas formas»[97].

4. *Reconciliación entre el hombre y la tecnología*

La segunda revolución industrial ha puesto a la humanidad en una encrucijada. Se ve obligada a decidir entre seguir la senda de una tecnología de gigantismo, de masificación, a la que sigue la destrucción del trabajo creador y el aumento del desempleo, o reconciliarse con la tecnología creando una «tecnología con rostro humano»[98].

La manipulación de la naturaleza, absolutamente necesaria, será mucho más cuidada. Se tratará de seguir sus ritmos en la medida de lo posible. Habrá que apearse del principio del lucro para convertirnos en cuidadosos administradores, sumamente escrupulosos con los métodos empleados en la utilización de los recursos. Schumacher escribe a este respecto: «Hay una medida en todas las cosas naturales, en su tamaño, velocidad o violencia. En consecuencia, el sistema del que el hombre forma parte tiende al constante equilibrio, a reajustarse constantemente de manera adecuada. No ocurre lo mismo con la tecnología o, por mejor decir, con el hombre dominado por la tecnología y la especialización»[99].

Una tecnología con rasgos humanos, que promueva la creatividad y relaciones humanas sanas, ha de favorecer el medio ambiente. Si somos conscientes de que el desarrollo técnico conduce a un gigantismo imprevisible y que todo lo que en él está implicado es inhumano y desfavorable al medio ambiente, el próximo paso deberá ser una constante comprobación de los efectos de las diversas técnicas sobre el hombre y su medio. Aquí el acento deberá estar sobre la razonable elección de las diversas alternativas. Jamás debería permitirse que la tecnocracia afrontara riesgos innecesarios que repercutirán nocivamente en las relaciones humanas o en la ecología. Los riesgos que recaen sobre nosotros en conjunto son mayores que los ya conocidos, como son los daños que el fumador puede causarse a sí mismo, aunque, desgraciadamente, también polucionan el aire que otros respiran. Pero esto es sólo un porcentaje relativamente pequeño de todas las lacras de nuestro medio ambiente[100].

Los ecólogos hablan de tecnología media, de escala reducida, adaptada a la cultura particular y que evite la centralización de masas y la supertecnología. La idea, si no la práctica concreta, sigue el ejemplo de Mahatma Ghandi y de Julius Nyerere (Tanzania). La tecnología media es especialmente importante para desarrollar países con enorme excedente de mano de obra. Podría, no obstante, implantarse también en los países industrializados. Y ello por muchas razones, de las que no sería la menos importante la de crear más numerosos y satisfactorios puestos de trabajo. La tecnología a pequeña escala, benévola con la ecología, es especialmente adecuada para la obtención de energía solar, eólica... y otros recursos disponibles.

Si se caminara por esta senda, llegaría un día en que la humanidad bendeciría al Señor por la falta de petróleo. Es preciso no perder tiempo. Necesitamos una especie de tiempo muerto entre el impulso creativo y la disponibilidad final a gran escala. Pero este tiempo muerto necesario para la tecnología a escala reducida es incomparablemente menor que el exigido, por ejemplo, para la implantación de energía nuclear masiva.

En su obra, best-seller a escala mundial, *Small is Beautiful*, E.F. Schumacher subraya la dimensión de belleza, del trabajo creativo y de arte que considera uno de los portones indispensables para llegar a la verdad liberadora[101]. El dualismo cartesiano entre «cosa pensante» (hombre) y cosa espacial *(res extensa)* es absolutamente incapaz de promover una relación saludable entre estas dos «especies de cosas».

Schumacher sintetiza sus propuestas atinadamente: «La sabiduría exige una nueva orientación de la ciencia y la tecnología hacia lo orgánico, lo amable, lo no violento, lo elegante y bello.» Estas tecnologías suaves y elegantes, reconciliadas con la ecología humana, deberían ser «lo suficientemente baratas como para ser accesibles virtualmente a cualquiera, útiles para la aplicación a escala reducida, compatibles con las necesidades de creatividad de la persona»[102]. Si la tecnología media presta especial atención a la creatividad y la belleza, ha comenzado la reconciliación real de la tecnología con el hombre.

5. *Desarrollo global*

Muchas personas del tercer mundo sienten una especie de suspicacia cuando escuchan o leen declaraciones de jerarcas de la Iglesia de países industrializados ricos que hablan del ascetismo necesario para bien del medio ambiente y los recursos. Temen que los occidentales, que tienen todo lo que necesitan, quieran restringir la esperanza de desarrollar países para que alcancen un razonable nivel de vida.

Los documentos eclesiásticos sobre el desarrollo hablan claramente del derecho de los pobres en general, y de los pobres en los países en vías de desarrollo particularmente, a participar de los bienes de la tierra y de los avances positivos de la ciencia y la tecnología [103]. Pero el modelo suministrado y utilizado por los países occidentales industrializados y por Japón no son útiles para *países pobres como tampoco fueron útiles y sanos para los ricos.* Cada uno de nosotros tenemos que acostumbrarnos a ver el desarrollo más en la línea del ser que en la consumista del tener.

Mas la perspectiva más espantosa es la que nace de la espiral del crecimiento cuantitativo. Las clases más bajas de los países ricos tienden a orientar su estilo de vida y sus aspiraciones de acuerdo con el tren de vida de los ricos y privilegiados de la sociedad. De igual manera, existe el peligro de que los países altamente industrializados exporten no sólo sus productos, sino también su codicia. Sus películas y su publicidad son los agentes más influyentes y nocivos en esta dirección. Si todos los países alcanzan el actual nivel de consumo de los Estados Unidos y su grado de hostilidad respecto de la ecología humana, los recursos de energía fosilizada se agotarían casi inmediatamente y la bioesfera quedaría dañada de forma irreparable.

Los países ricos pueden hacer frente a los inmensos costos de reparar o disminuir los efectos antiambientales, pero los países en vías de desarrollo que importan tecnología occidental no pueden hacer frente a tales costos. Por ejemplo, cuando se supo con claridad de los efectos nocivos del insecticida DDT se eliminó inmediatamente su uso en los países occidentales ricos, pero continuó su exportación en cantidades enormes a los países en vías de desarrollo, donde continúa siendo utilizado.

Estas últimas naciones tienen derecho a las herramientas científicas y técnicas necesarias para alimentar a su creciente población y alcanzar un nivel de vida decente. Difícilmente podremos predicarles que la ideología del crecimiento constante cuantificable del PIB es una herejía y una amenaza para la supervivencia si las naciones poderosas no cambian su peligroso camino.

La fe en un solo Dios y el amor fraterno nos obligan a armonizar la justicia frente a las naciones pobres con un compartir los recursos materiales no renovables. Si las cosas continúan al ritmo actual, el 10 % de la población tendrá el 70 % de la renta mundial a finales de este siglo, con todos los riesgos para la paz y para la bioesfera que conlleva tal situación. Pero «sería un auténtico desastre ético si permitiéramos que los intereses ecológicos se expresaran de manera que impidiesen la necesidad de los pobres a mejorar de situación» [104].

Ante todo, todos nosotros tenemos que aprender que el desarrollo no comienza con bienes y ganancias, sino con personas y con su educación, con el respeto de su dignidad e igualdad, con la organización y disciplina... En segundo lugar, los países ricos pueden ayudar al desarrollo de los países pobres de diversas maneras sin necesidad de tener que exportar su ideología de crecimiento ni de obstruir un proceso genuino. Por ejemplo, podría hacerse mucho para aumentar la forestación que bloquee de alguna manera el avance de los desiertos.

Los países en vías de desarrollo tienen perfecto derecho a hacer causa común para obtener un precio justo de las materias primas. Y los países ricos tienen que limitar el despilfarro de alimentos preciosos tan necesarios para cientos de millones de niños y adultos que mueren de hambre. En Francia, en 1970, se destinó a perros y gatos más de dos millones de toneladas de alimentos excelentes, el equivalente de la cantidad necesaria para alimentar a doce millones de niños asiáticos. Y la media del presupuesto para un perro doméstico en Norteamérica era superior al ingreso medio de un trabajador indio [105].

La FAO (Food and Agriculture Organization) es un importante instrumento de las Naciones Unidas. Debería prestársele mayor apoyo. Igualmente, es necesario un nuevo orden internacional con instrumentos y acuerdos internacionales que aseguren una justa distribución de los recursos energéticos y de las materias primas importantes para todos los países, especialmente para los más pobres. Al igual que el aire, el agua, el silencio, estos recursos de

la tierra no son una propiedad privada, sino herencia común de la humanidad.

Necesitamos una «ética cristiana que sea crítica frente a la economía de consumo al tiempo que presiona en favor de las exigencias de los pobres a participar más de los beneficios materiales»[106].

Las naciones en vías de desarrollo podrían prestar una gran contribución al progreso genuino general desarrollando y utilizando creativamente una tecnología media, a escala reducida, tan recomendada por Schumacher, por muchos ecólogos y expertos en desarrollo. Todas las culturas necesitan ayuda recíproca a fin de liberarse para el culto de valores más elevados, tales como el aprecio de la contemplación y el disfrute tranquilo.

Para lograr todo esto es absolutamente necesaria una revolución en favor de una solidaridad a escala mundial[107]. Entonces los países industrializados no exportarían buscando únicamente el beneficio, sino que estudiarían cuidadosamente, en cooperación con personas de los países en vías de desarrollo, lo que realmente cuadra a su cultura y ecosistema. Esto se aplica, de manera concreta, por ejemplo, a la nueva explosión de conocimiento acerca del recombinante ADN para la producción de alimentos. Todo esto «exigiría educación biológica sustancial y una investigación de la salud ambiental y ocupacional»[108].

6. *La energía nuclear y sus alternativas*

Uno de los temas ecológicos más candentes es la cuestión de la energía nuclear. Obliga a los políticos a tomar decisiones difíciles, decisiones en las que deberían participar los ciudadanos bien informados. La opinión de los expertos respecto de los riesgos varía considerablemente. No se trata únicamente de un tema ecológico, sino altamente político, de un problema de seguridad contra el terrorismo y, en caso de guerra, contra el enemigo.

Se calcula que, a comienzos del próximo milenio, serían necesarios unos 25 000 generadores o reactores de plutonio para suministrar energía suficiente (también para las naciones que se encuentran actualmente en vías de desarrollo) si no se produce entre tanto un cambio radical en la economía y en el estilo de vida[109]. Seis kilogramos de plutonio son suficientes para producir una

bomba atómica. El Estado atómico ¿no se convertiría inevitablemente en Estado policía? Y con la energía nuclear ¿no se extendería gradualmente la producción de las armas nucleares por todo el mundo?

Schumacher desaconseja dramáticamente tal desarrollo. Está convencido de que la solución de la crisis energética mediante el poder nuclear equivaldría a crear «un problema infinitamente mayor». Se trata de la «salvación o condenación nuclear». La «radiación ionizante se ha convertido en el más serio agente de polución»[110].

La reunión de Boston sobre «Ciencia y fe», organizada por el Consejo de las iglesias en julio de 1979, propuso una moratoria de cinco años hasta que pudiéramos ver con mayor claridad. Muchos de los participantes rusos y norteamericanos se declararon favorables a la energía nuclear mientras que muchos representantes europeos y tercermundistas advirtieron contra ella[111].

El famoso científico ruso Sacharov, conocido por su independencia de criterios, se declara favorable de la energía nuclear tanto en el tema de la responsabilidad respecto del medio ambiente como sobre la posibilidad de suficiente seguridad[112]. Friedrich Weizsäcker, científico renombrado y favorable a una evaluación equilibrada, es cauto en sus afirmaciones y, habida cuenta de todas las alternativas y dimensiones, no se opone a una cuidadosa y moderada decisión política favorable a la energía nuclear. Aunque un «ascetismo mundial» y soluciones a escala reducida con la energía solar u otras formas sería más ideal, los dirigentes políticos deben tener en cuenta la aún prevalente tendencia de la sociedad de consumo y la dificultad de lograr tiempo suficiente para otras soluciones[113].

Quienes protestan contra cualquier tipo de energía nuclear —a mi modo de ver tienen buenas razones para ello— deben tener en cuenta bajo qué presupuestos pueden actuar de forma coherente y honesta. La humanidad puede tirar hacia adelante sin centrales térmicas nucleares si retorna a la simplicidad y renuncia al despilfarro. Si nos negamos a elegir conscientemente un estilo de vida sencillo como presupuesto de nuestra acción, entonces tienen razón quienes dicen que el crecimiento industrial es absolutamente imposible sin poder nuclear.

El sociólogo Hoefnagels, que hace hincapié sobre los peligros, estaría dispuesto a tomar en consideración la energía nuclear como solución interina limitada, mientras se hace todo lo posible por

obtener fuentes de energía «limpia» [114]. Personalmente, me inclino hacia este tipo de solución. Pero las iglesias y toda persona sensible, al igual que todos los grupos con esta calificación, deberían hacer todo lo posible para poner fin a la carrera de armamentos nucleares. Tal postura es absolutamente necesaria no sólo pensando en las horribles guerras que podrían desencadenarse, sino por consideraciones que tienen en cuenta «el peligro que corren nuestros genes a causa del plutonio y de otros mortíferos efectos derivados de la producción de armas nucleares» [115].

7. *Límites del crecimiento de la población*

En la actualidad, la población del mundo se aproxima a los 4500 millones de habitantes. Carl Friedrich Weizsäcker hace una afirmación bien fundada: «Quien desee planificar la economía de manera responsable debe hacerlo teniendo presente que la población mundial alcanzará pronto los 8000 millones de habitantes. ¿Qué cantidad de energía necesitará esa población? Si perdura la manera de pensar actualmente vigente, no podemos responder diciendo que, en el promedio mundial, cada persona necesitará aproximadamente como ahora. Parece una modesta extrapolación afirmar dos o tres veces más que el promedio mundial actual» [116].

Los que dicen que no urge planificar la población porque la tierra puede producir suficientes alimentos (afirmación verdadera), energía y demás cosas necesarias para una humanidad en crecimiento, tienen que examinar radicalmente sus presupuestos y la coherencia de su estilo de vida con estas tesis. Cito de nuevo a una autoridad tan fiable como Weizsäcker: «Al crecimiento de la población y al desempleo se hace frente con un mayor crecimiento económico; la tecnología pretende hacer frente al daño ambiental, el control a la violencia, la disuasoria carrera de armamentos a la guerra, el psicoanálisis a los trastornos psicológicos. Este sistema de resolver los problemas existentes más parece programar problemas» [117].

Una vez más caemos en la cuenta de que no puede pretenderse la solución sectorial de estos problemas. Exigen una visión de conjunto como parte de una conversión radical y de cambio sociocultural profundo. Nos atrevemos a calificar de incoherente, y tal vez de hipócrita, a quien pretenda predicar la moral limi-

tándose a aplicar las soluciones morales tradicionales fuera del contexto totalmente nuevo —por ejemplo contra la planificación familiar y control de la natalidad— sin intención de cambiar su propio estilo de vida ni de cooperar generosamente para lograr los necesarios cambios económicos y sociales.

J. Gremillion señala lo absurdo que resulta, en tales situaciones, adherirse a una política de natalidad inspirada por el motivo «el mayor número de hijos posible» [118].

8. *Libertad y fidelidad creadoras*

Los ecologistas radicales utilizan el peligro de un colapso ecológico planetario como argumento para justificar cualquier tipo de coacción y manipulación de la inteligencia de las personas. Desconocen o no creen en el poder de la libertad creadora. Conocen el concepto y la práctica de la libertad que produce beneficios, que es parte de la sociedad de consumo y puede robar la libertad a otros. La libertad a la que ellos renuncian, y de la que querrían privar a otros, no sería la más terrible pérdida. Pero los remedios que ellos proponen harían desaparecer cualquier tipo de libertad verdadera.

Con todo, la interacción existente entre la vida económica y las restantes dimensiones de nuestra existencia nos obligan a valorar altamente el tipo justo de libertad económica. La libertad humana y la responsabilidad sitúan la economía en posición distinta que la física. La libertad se contrapone a la predicción. Sólo el crecimiento en la libertad creativa y en la responsabilidad deberían ser predecibles de alguna manera. Y esto sólo es posible en una sociedad de participación y en una economía basada en el respeto mutuo y en aquella clase de diálogo que lleva, al menos, a un mínimo de convicciones comunes.

E.F. Schumacher piensa que las actividades de la persona son tan predecibles «porque la mayoría de las personas, durante la mayor parte del tiempo, no utilizan su libertad y actúa de forma puramente mecánica». Y esto es así porque el actual sistema tecnocrático, gigantesco y centralizado, no es apto para promover la iniciativa. Piensa Schumacher, sin embargo, que puede cambiarse la situación. Espera que la economía emprenda una nueva orientación que favorezca la creatividad y un ecosistema más favorable.

Mas, para ello será preciso emprender iniciativas inteligentes y solidarias en muchos lugares. Normalmente, las innovaciones más importantes y los cambios más sustanciales proceden de reducidas y creativas «minorías que utilizan su libertad» [119]. El informe del Club de Roma sobre *Los límites del crecimiento,* que ha sacudido la conciencia ecológica de tantas personas, subraya también la necesidad de imaginación, creatividad y valentía [120].

John Passmore dice cosas importantes sobre la libertad. Frente a las propuestas de quienes piensan únicamente en la supervivencia, nosotros no sacrificamos el futuro de la libertad por un futuro sin libertad, ni la más básica capacidad de la persona de amar y ser fiel a las exigencias fundamentales del amor y la libertad. «Renunciar a nuestra libertad, abandonar todo respeto a las personas en nombre del control sobre el crecimiento de la población es hacer sacrificios que nuestro propio interés por la posteridad no puede justificar» [121]. Pero pueden hacerse otros sacrificios. «Si estamos realmente convencidos de que si no damos pasos *ahora* para reciclar los metales y para reducir el consumo de combustible fosilizado, no sobrevivirá la libertad; entonces podremos convencernos a nosotros mismos fácilmente, sin necesidad de invocar nuevos principios, de que debemos estar preparados para hacer tales sacrificios y exigirlos también a los demás» [122].

Por consiguiente, no se trata de la supervivencia sin más, sino de la supervivencia del *homo sapiens,* fiel a la libertad creativa y a la verdadera humanidad al tiempo que es fiel a la tierra. Ésta anhela y pide a gritos su participación en la libertad de los hijos de Dios.

Toda propuesta para resolver el problema ecológico tiene que examinarse con esta luz. Debemos renunciar a esta «libertad» de competición y de lucro, preñada de desastres. «¿La nota de la libertad absolutamente indispensable para una sociedad verdaderamente humana se limita a una garantía de una concepción individualista de la libertad? Éste es el gran interrogante que decide sobre nuestro futuro» [123].

Todo creyente debería ver con claridad que los cristianos y los demás adoradores del Dios único y Padre de todo no pueden ser «sal de la tierra y luz del mundo» si no conocen y dan a conocer a los demás, de palabra y obra, qué es libertad creadora y la significación que encierra para la ecología humana.

VI

CULTURA Y ÉTICA

Uno de los signos más importantes de la renovación de la Iglesia es la actual aguda conciencia de la interacción entre religión y cultura, entre moral y cultura. En el concilio Vaticano II, un documento de la Iglesia ha hablado de manera sistemática, y desde esa perspectiva, de la obligación que incumbe al cristiano respecto del fomento de la cultura, abierto a todos los medios culturales para servir a las personas y a la verdadera misión de la Iglesia [1].

Sólo una concepción estrecha e individualista de la teología moral podría pasar por alto la importancia de la cultura para el desarrollo y responsabilidad morales. En el transcurso de esta obra ya hemos tratado dimensiones importantes de la cultura en diversos contextos. Por ejemplo, hablamos de la educación del sentido de la belleza, arte, juego, fiesta y sentido del humor, en el capíturo II de la parte segunda. En el capítulo precedente sobre ecología y ética nos hemos encontrado constantemente con la interacción entre naturaleza y cultura. Con todo, nos parece indispensable realizar una síntesis del importantísimo tema de cultura y ética. De lo contrario, faltaría algo a una presentación completa de la ética cristiana. No se trata únicamente de la relación general entre cultura y ética, sino también del encuentro específicamente cristiano entre la cultura y el evangelio, la cultura y una vida plenamente cristiana.

En este capítulo no tratamos el tema teniendo presente un concepto general de cultura; prestamos especial atención a la diversidad de culturas. Hablamos de cultura con miras a la realización de las personas, las comunidades y de las personas en las comunidades, pero también de la cultura que transforma el entorno. El concilio Vaticano II nos ofrece una buena descripción: «Con la

palabra "cultura" se *indica, en sentido general, todo* aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano. De aquí se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social...» [2].

A) Importancia de la cultura para la moral

A la visión de las alarmantes injusticias y crímenes políticos, de la enfermedad de la sociedad de consumo y del frecuente reduccionismo, el moralista puede instalarse fácilmente en determinados prejuicios e insinuar que la persona moral tiene que mantenerse en lucha constante con una cultura inmoral. Típico de esta perspectiva unilateral es el interesante libro *Moral Man and Immoral Society,* escrito por Reinhold Niebuhr, un gran moralista cristiano [3].

Pienso que nuestra fe en la bondad de la creación y en la superabundancia de la redención, acompañada de un gran sentido de agradecimiento a las generaciones pasadas y a la nuestra, nos obligan a descubrir, primero, lo que es bueno en nuestra cultura y, para ser más auténticos, en todas las culturas. Desde esa postura seremos capaces de hacer frente a los males con decisión y de ofrecer una crítica constructiva. Si, por el contrario, nuestra primera atención se dirige a los puntos oscuros, nuestra relación con la cultura sufrirá trastornos que engendrarán graves obstáculos para nuestra misión cultural.

En primer lugar, pensamos en la riqueza y belleza de nuestro lenguaje, que refleja la experiencia y sabiduría de muchas generaciones y logros de eminentes genios. El lenguaje nos pone en contacto con la totalidad de la tradición que nos habla y enriquece con tantos monumentos de arte y, especialmente, con la sabiduría expresada en costumbres, instituciones, proverbios, etc. Los usos y costumbres son encarnación de una moral, de una relación básica

con los valores decisivos. Todo esto enriquece a la persona humana desde los inicios de su vida familiar y social. «La cultura se basa en una realidad global de convicciones y actitudes frente a la vida y el mundo, recibidas por el niño desde su más tierna infancia y que lo configuran espiritualmente» [4].

De estas raíces culturales, se desarrollan la ley y el orden que regulan y protegen relaciones fundamentales en la familia, sociedad y economía. La ley y el orden son una parte esencial de la cultura, pero no constituyen su cima. Su fuerza y utilidad dependen de la totalidad de la cultura.

Lo dicho anteriormente pone de manifiesto que la función principal de la cultura es el crecimiento moral y realización de la persona. De ahí que la cultura deba ser tema importante en el cuadro de la ética.

Sin el apoyo y estímulo que provienen de la cultura, sería totalmente imposible pensar en los genios religiosos o morales, en el santo, el profeta, el héroe. George Gurvitch critica la famosa obra de Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión* porque no atribuye la debida importancia, su papel primordial, a la cultura, con su moral, su expresión jurídica y toda la riqueza de valores incorporados [5].

Jürgen Moltmann advierte contra la estrechez de una «antropología meramente ética» [6]. La antropología biológica elabora la distinción entre animal y persona. La antropología cultural nace del estudio del encuentro de diversas culturas, y desenmascara el subdesarrollo de una visión etnocéntrica en la que sólo cuentan las personas de una determinada tribu o cultura o se confiere carácter absoluto a demasiadas cosas. La antropología religiosa no puede ignorar la antropología cultural (cultura comparada). «Existen innumerables lazos entre el mensaje de salvación y la cultura humana. Dios, que se reveló a su pueblo hasta manifestarse en su Hijo encarnado, ha hablado en la cultura propia de las diferentes épocas» [7]. De idéntica manera actúa la Iglesia cuando sigue el comportamiento divino con fidelidad.

La cultura objetiva —el conjunto de tradición, costumbres, moral, ley— es indispensable para despertar la conciencia del individuo, pero no puede garantizar el desarrollo de una conciencia sensible y madura. Por el contrario, existen determinadas culturas, formas de tradición y costumbres que, especialmente bajo desafortunadas estructuras de autoridad, han impuesto tan fuertemente

la asimilación externa que resulta completamente imposible para la conciencia del individuo transcender la fase del mero conformismo. Josef Messner ofrece un ejemplo altamente ilustrativo: en las tribus que tienen que viajar a otros lugares, a veces distantes, en busca de alimento y tienen que transportarlo todo a cuestas o sobre la cabeza nace fácilmente la convicción de tener que asesinar a las personas ancianas incapaces de caminar con ellos [8].

Este tipo de práctica tradicional, que nuestra cultura considera intolerable, pero que nació bajo la presión de una situación global y cultural, tiende a persistir incluso cuando han desaparecido las causas o «razones», caso de que el desarrollo cultural no favorezca el crecimiento del discernimiento. Cuando el espíritu crítico está ausente, la tradición se torna tradicionalismo. Si tal tribu entra en relaciones amistosas con otras tribus donde la práctica es considerada como horrible, psicológicamente resulta más fácil reconsiderarla e introducir los cambios apropiados.

Vivimos en una cultura pluralista. Disponemos no sólo de la oportunidad de conocer las diversas culturas existentes en la actualidad, sino que podemos comparar también culturas distintivas del pasado. Este conocimiento puede enriquecernos. No todo lo que es beneficioso en otra cultura cuadra en la nuestra propia, pero si somos maduros, elegiremos, guiados por la crítica, todo lo bueno, saludable y bello de otras culturas. Puede llevarse a cabo tal tarea en fidelidad creadora con la cultura y tradición propias. El concilio Vaticano II exhorta al creyente a vivir en unión estrecha con la gente de su tiempo y a tratar de entender «sus maneras de pensar, de sentir y de expresarse en su cultura» [9].

Las diversas formas de comunicación entre las diversas culturas y los distintos modos de promover el diálogo abren sendas hacia una especie de cultura universal en la que todas las culturas se enriquecen compartiendo y discerniendo. Pero el mayor riesgo es la falta de enraizamiento, la selección superficial, con la consiguiente inseguridad y escepticismo. La tendencia hacia una cultura universal y unificadora requiere un esfuerzo constante en el que se preste cuidado especial a una visión de totalidad, de síntesis, a una comprensión más profunda de la riqueza de la diversidad. Esto hace capaces a las personas para sintetizar enraizamiento en su propia cultura con apertura creativa hacia las restantes culturas [10]. La cultura universal entendida como uniformidad contradice la verdadera esencia de la cultura y la conciencia.

B) Importancia de la moral para la cultura

1. *El poder creador de la religión y la moral*

El poder de la fe no sólo permitió a Abraham salir de su familia y de su tierra, un distanciamiento creativo de la cultura heredada y de sus tabúes, sino que se convirtió en fuente de nuevas maneras de pensar y actuar. Le permitió mantener un contacto fructífero con otras tradiciones. Enraizada en la fe y confianza en Yahveh, la ley mosaica con su moral de alianza inspiró todo tipo de artes y configuró la cohesión cultural de las doce tribus.

Una antropología ética y la moral puramente imperativa, en la que todo se basa en principios abstractos, son culturalmente estériles. Pero la fe entusiasta, el compartir la confianza en Dios y una búsqueda común para conocer a Dios y sus designios puede impregnar cada una de las expresiones de la vida personal, social y cultural. La fe vivida en una comunidad de fe confiere la totalidad de visión y la dirección clara que distingue una cultura sana. La moral enraizada en la fe, simbolizada en diversas expresiones religiosas y articulada en la comunidad de fe crea aquellas relaciones saludables, de cooperación, que constituyen el núcleo de la cultura y de la moral.

La moral sola no es suficiente para crear una cultura. Queremos afirmar esto claramente contra cualquier tipo de moralismo alienado de las fuentes interiores de vida y deseos de imponer sus dictados sin tener en cuenta para nada el sustrato cultural y la orientación psíquica de las personas. La moral genuina, alimentada constantemente por los símbolos y celebraciones religiosas, se caracteriza por la libertad y fidelidad creadoras que ofrecen espacio a la moderación y al coraje, a la sabiduría y la objetividad.

Cada cultura, en un todo y en cada una de sus dimensiones, sigue su propio dinamismo en el que la fe y la moral de fe están presentes como levadura en la masa, dándoles consistencia y síntesis. De esta manera, la moral no es un mero espectador o dictador. El concilio Vaticano II estaba convencido de que la religión y la moral no pierden, sino al contrario, respetando una cierta autonomía de la esfera temporal, particularmente de la cultura [11].

2. *El impacto del genio moral*

El genio, el gran artista, el profeta, el santo, son los descubridores de nuevos valores y oportunidades. Abren nuevas direcciones y medios de acceso, revitalizan los valores y formas tradicionales de la moral, abren los ojos a valores no comprendidos aún. No desdeñan a la mayoría silenciosa y humilde de personas que viven diariamente valores y formas clave de sabiduría [12]. Cuanto más unidos estén a las personas, más creativo será su impacto sobre la totalidad de la cultura. Mahatma Ghandi y Martin Luther King son ejemplos de genio cercanos a las personas sencillas, pero suficientemente ricas en coraje para aceptar el reto y caminar por sendas antes no holladas.

Se produce una situación altamente trágica cuando el genio o el héroe de la gente no tiene una visión sana ni juicio de los valores. Situación aún más trágica cuando no se escucha a los auténticos profetas y santos o se los rechaza de manera ultrajante. El infame asesinato de los dos modernos profetas de la no violencia y del compromiso creador con la paz, la justicia y la liberación, a pesar de su locura y crueldad, puede ser una pérdida menor que la negativa de tantos a actuar de acuerdo con el mensaje y testimonio de los grandes profetas.

3. *Conciencia y cultura*

La cosa más preciosa de la tierra es una conciencia sana, alerta y fiel, libre para los otros, libre para todos los valores morales y capaz para discernir la escala y urgencia de los valores. La conciencia saludable refleja la visión y experiencia de totalidad que crea relaciones saludables, una verdadera cohumanidad. Nuestras modernas culturas necesitan urgentemente de las fuerzas que se basan en los fundamentos de una cultura verdaderamente desarrollada. El pluralismo actual se convierte en dinámica cultural para la libertad y fidelidad creadoras mediante la reciprocidad de las conciencias desarrolladas cuando la absoluta fidelidad a la conciencia propia se armoniza con un profundo respeto a la conciencia de los demás y cuando existe la voluntad de compartir y de aprender juntos [13].

C) Misión cultural de los cristianos

1. *Misión y tarea consciente*

La mayor contribución cristiana a la cultura consistirá en hacer que ésta sea profundamente cristiana y plenamente humana. Con todo, la penetración en la profunda interacción entre cultura y religión, cultura y moral hace que la frase: «Vosotros sois la luz del mundo», tenga carácter de mandato consciente a participar activamente en la promoción de la cultura. Esta afirmación goza de validez especial en nuestra sociedad moderna en que las fuerzas ideológicas se esfuerzan por modelar la cultura en consonancia con sus ideas alienantes.

Aunque ni nuestra fe ni la autoridad de la Iglesia pueden alterar el contenido y la forma de la cultura, la responsabilidad cultural está relacionada con la salvación eterna. Por consiguiente, la mejor contribución cristiana posible estará inspirada por el amor cristiano, por la justicia y por el bien de la salvación.

El concilio Vaticano II entiende que la participación consciente en la promoción de la cultura es un signo de crecimiento: «Cada día es mayor el número de los hombres y mujeres, de todo grupo o nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la cultura de su comunidad. En todo el mundo crece cada vez más el sentido de la autonomía y, al mismo tiempo, de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia para la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea que se nos impone de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esta manera somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia» [14].

2. *Valores imprescindibles de toda cultura*

Todas las grandes religiones del mundo cultivan valores que son verdaderamente universales, tales como la primacía de la persona humana, la actualización de la verdadera humanidad por en-

cima de la transformación cultural de las cosas. Esta última transformación debe estar al servicio de la persona, de la justicia y solidaridad universales. Por consiguiente, la primera responsabilidad del cristiano es incorporar estos valores en su cultura, en una síntesis viva. Por último, aunque no es lo menos importante, deberá vigorizar la dimensión contemplativa de la vida [15]. El cristiano debería ser un experto en estos valores; testimonio creíble de que sin ellos no puede la cultura tener rasgos verdaderamente humanos.

Más allá de estos puntos, ni los creyentes como tales ni la Iglesia tienen competencia oficial en temas de cultura, ni gozan automáticamente de una experiencia especial. La religiosidad y el sentido moral no bastan para hacer una cultura. De ahí que los cristianos, tanto los seglares como el clero, así como otros ciudadanos, deban adquirir las necesarias calificaciones. Las ciencias del comportaamiento tienen mucho que decir en este orden de cosas [16].

Sin arrogarse falsas certezas, el creyente incorporará a su cultura la dedicación a la verdad y la búsqueda incansable de una verdad más plena y de una vida en la verdad. El cardenal Henry Newmann expresó esto atinadamente en su *The Idea of a University*. De todo ello se sigue la tarea de promover el arte del diálogo, la comunicación de la verdad y la búsqueda de ésta.

3. *Mayor espacio para la libertad creadora*

Siguiendo las huellas de los moralistas y sociólogos que centraron su atención particularmente en las interdependencias de la cultura y la moral [17], el concilio Vaticano II subraya, juntamente con el sentido de continuidad y fidelidad, la necesidad de garantizar el espacio para la libertad, tan indispensable para la creatividad en el ámbito de la cultura [18]. Es interesante que, precisamente en este capítulo de la promoción de la cultura, hable el concilio de que los seglares y sacerdotes comprometidos con la desaparición del abismo entre la teología y la cultura «posean una legítima libertad de investigación y de pensamiento, así como la libertad para expresar sus mentes con humildad y valentía sobre aquellas materias en que gozan de competencia» [19].

4. *Todos tienen derecho a participar activamente en los objetivos de la cultura*

En una cultura humanista, especialmente si es de inspiración cristiana o promovida por cristianos, no debería existir la menor duda acerca del derecho de todos a participar no sólo como receptores, sino también como promotores de la cultura. El concilio Vaticano II es tajante en este punto. Ofrece una especie de programa para la formación de las conciencias, pero exige también planificación de manera que, en todos los campos, en la política y economía, a nivel nacional e internacional, se tomen decisiones básicas que garanticen los derechos de todos a participar en la cultura. Al mismo tiempo, deplora que tantas personas se vean privadas de la posibilidad de desarrollar iniciativas responsables y, como consecuencia, no puedan contribuir verdaderamente al bien común [20].

Éste es un principio básico de la doctrina social católica desde que fue desarrollado en la encíclica *Rerum Novarum*. Pretende una sociedad participativa y una cultura en *solidaridad* y *subsidiariedad*. La comunidad no tiene por qué realizar lo que puede llevar a cabo el individuo responsablemente; ni organizaciones superiores deberían arrogarse temas que pueden ser solucionados por otras de rango inferior. El nivel superior entrará en funcionamiento cuando el inferior es incapaz de lograrlo; pero aquel intervendrá siempre tratando de actuar de manera que capacite y estimule a todos a realizar sus funciones específicas mediante la participación creativa en la cultura.

Esta visión se aplica también al problema de la *propiedad*. El significado y justificación de la propiedad privada se enmarca en la intención de beneficiar a *todos* en sus objetivos, concretamente, la utilización creativa y responsable de las cosas para la cultura y necesidades personales de uno mismo y para el bien común.

El agradecimiento al Creador y Redentor nos obliga a cooperar de forma que las condiciones de vida, y especialmente de trabajo [21], puedan permitir a todos desarrollar su capacidad cultural. Para los cristianos, esto forma parte de la vocación total y común a convertirse cada vez más en imagen y semejanza de Dios. La manera de someter la tierra y de organizar las condiciones de trabajo es tanto cuestión cultural como socioeconómica.

Los cristianos deberían estar creativamente presentes en todos

los campos de la educación; deberían prestar una mayor atención a la visión de totalidad a fin de superar la peligrosa tendencia de nuestra cultura hacia un reduccionismo, pragmatismo superficial y especialización unilateral.

El mononoplio del Estado sobre la escuela, especialmente si destierra toda religión de su sistema educativo, es un desastre cultural. El Estado y la sociedad deberían no sólo tolerar sino estimular entidades educativas relacionadas con la Iglesia y con otras instituciones que ofrecen alternativas creadoras [22]. Las escuelas estatales a todos los niveles deberían intentar competir con las «escuelas alternativas» en un espíritu de enriquecimiento mutuo e innovación. Pero la escuela del Estado difícilmente estará en condiciones de dar respuesta satisfactoria al objetivo educacional de formar la totalidad de la persona como persona. El carácter pluralista de nuestra sociedad hace que esto sea realmente difícil si los padres y niños no tienen el derecho y la posibilidad real de elegir una escuela que garantice básicamente la misma visión y objetivo de vida y educación.

5. *Cultura y política*

Una buena política es un servicio indispensable a la cultura. Pero hay otro bien aún más fundamental: la promoción de la cultura es condición previa indispensable para una política útil. Tenemos que afirmar tajantemente esto contra la tentación de un superficial «catolicismo político». En el pasado, ministros de la Iglesia y seglares pretendieron frecuentemente obtener demasiado (llevados por buenos o no tan buenos motivos) mediante la utilización directa de la política o ejerciendo presiones sobre los políticos, al tiempo que descuidaban el sector cultural. Nuestra responsabilidad de promocionar la cultura es fundamental.

La sana política es una manera de promover la cultura e intentar crear las mejores condiciones posibles para preservar la cultura y lograr su desarrollo. El concilio Vaticano II ha señalado principios atinados a este respecto: «A la autoridad pública compete no el determinar el carácter propio de cada cultura, sino el fomentar las condiciones y los medios para promover la vida cultural entre todos, aun dentro de las minorías de alguna nación. Por ello, hay que insistir sobre todo en que la cultura, apartada de su

propio fin, no sea forzada a servir al poder político o económico» [23].

Utilizar las actividades culturales como medios para la ambición política o con intenciones de lucro económico es una verdadera violación.

D) El encuentro de la religión y de la moral con las diversas culturas

Dado que vivimos en un tiempo de cambios rápidos y profundos en nuestra propia cultura y de encuentro con otras muchas, tendremos que plantearnos interrogantes inaplazables: ¿es nuestra religión — con sus formas de organización condicionadas culturalmente, con sus planteamientos conceptuales y símbolos — expresión adecuada del evangelio y de la fe? ¿Cómo la fe y nuestra moral basadas en el evangelio sale al encuentro de la actual cultura científica, técnica, urbana, sin perder su integridad y sin permanecer alejada de ella? ¿Qué decir del encuentro de la iglesia occidental con las culturas de África, Asia, Oceanía, etc.? Los cristianos del tercer mundo y de otras religiones mantienen reservas críticas sobre la manera cómo la Iglesia latina organizó sus expresiones y estructuras religiosas; y, especialmente, de la forma cómo enseñó la moral siguiendo los manuales clásicos occidentales. ¿Acaso esta manera de actuar no es un esconder, en vez de revelar, la novedad de la moral evangélica?

1. *Fidelidad al misterio de la encarnación*

Toda la historia de la creación y salvación alcanza su vértice en la encarnación de la Palabra de Dios. Ésta no se limitó a tomar la carne de la humanidad, sino que se hizo judío para los judíos al tiempo que se mantenía igualmente libre para los samaritanos y gentiles.

La Iglesia debe permanecer completamente fiel a su orientación básica, mostrada maravillosamente por el apóstol de los gentiles [24]. Esto requiere un esfuerzo valiente y constante para encarnar la permanente verdad del evangelio y de la moral evangélica en las tradiciones vivas, en las formas de moral, las costumbres y

en la totalidad de cada una de las culturas de los diversos pueblos, tribus y cubculturas.

El decreto del concilio Vaticano II sobre las misiones, otros muchos decretos preconciliares y, especialmente, posconciliares de los papas y de la Santa Sede adoptaron plenamente este principio de encarnación. Por supuesto, es mucho más fácil afirmarlo en términos generales que aplicarlo a los problemas urgentes: «La obra de implantación de la Iglesia en un determinado grupo humano consigue su objetivo cuando la congregación de los fieles, arraigada ya en la vida social y conformada de alguna manera a la cultura del ambiente, disfruta de cierta estabilidad y firmeza»[25].

Esta encarnación e implantación requiere, como afirma la exhortación apostólica de Juan Pablo II sobre la catequesis, cierto diálogo cultural que guarde contacto con la manera en que —desde sus comienzos en Jesús, en los apóstoles y posteriormente en el curso de la historia— el evangelio se encarnó en las diversas culturas. Cuando esto se realiza de manera fiel, «la fuerza del evangelio produce por doquier transformación y regeneración. Si el evangelio es levadura en la cultura, no es de extrañar que corrija algunos elementos»[26]. En este encuentro encarnacional no cambia el evangelio; el cambio se produce, más bien, en la cultura, pero desde dentro.

Esta adaptación valiente a las nuevas culturas no es, en modo alguno, falta de fidelidad a la Iglesia. Hasta hace poco tiempo, la Iglesia misma fue casi exclusivamente latina, occidental, marcada por el pensamiento cultural del mundo griego, romano, germánico. Y la auténtica encarnación de esas corrientes fue un proceso de encarnación en el pasado. La fidelidad genuina al pasado no consiste en la repetición de un evento pasado creativo, sino, más bien, en la valentía para emprender nuevas formas de encuentro encarnacional con otras culturas.

El encuentro con tan numerosas culturas antiguas y nuevas ayudan a preservar la pureza de la fe en el misterio de salvación, ya que el misterio de Dios y de la vida verdaderamente cristiana es infinitamente más rico que las expresiones dadas en una única cultura. El proceso de encarnación impide desviaciones heréticas cuando se da la aguda conciencia de que la misma fe y el mismo mensaje moral se articulan en muchas lenguas y culturas. Es algo así como una orquesta maravillosa en la que cada voz e instrumento alcanza su verdad plena en el conjunto. Identificar la fe cristiana

y la moral simplemente con su expresión, condicionada por el tiempo, en una cultura sería sinónimo de herejía. Y esto es lo que los tradicionalistas hacen inconscientemente.

El mensaje de salvación, incluidas las exigencias morales de la fe, tiene que manifestar, siempre y en todo lugar, su novedad y lozana frescura. Se traiciona esta dimensión importante cuando, con arrogancia cultural o con planteamientos culturales extraños, se ofrece el mensaje evangélico a las personas de tal manera que el asentimiento parece exigir la adopción de pautas culturales ajenas.

El decreto del concilio Vaticano II sobre las misiones subraya esta experiencia de novedad y su presuposición para personas de otra cultura en su encuentro con la buena nueva. «Y deben expresar esta vida nueva en el ambiente de la sociedad y de la cultura patria, según las tradiciones de su nación. Tienen que conocer esta cultura, sanearla y conservarla, desarrollarla según las nuevas condiciones y, finalmente, perfeccionarla en Cristo, para que la fe cristiana y la vida de la iglesia no sea ya extraña a la sociedad en que viven, sino que empiece a penetrarla y transformarla»[27].

2. *El éxodo*

La evangelización[28] encarnacional de que hablamos exige fidelidad al éxodo que alcanzó su plenitud en Cristo Jesús. Esto es particularmente lamentable para la Iglesia que, durante largo tiempo, no protestó contra el colonialismo y frecuentemente alimentó un complejo de superioridad a causa de su cultura occidental y, especialmente, de la latina. Cuando se publicó el desafortunado documento *Veterum Sapientiae*, que firmó Juan XXIII y pronto lo lamentó profundamente, «L'Osservatore Romano» habló repetidas veces en tonos triunfalistas de la «supercultura latina» de los romanos que la Iglesia atesora y utiliza «para cultivar a los bárbaros».

El concilio Vaticano II —previo un examen de conciencia y violentas oposiciones por parte de algunos— logró invertir el sentido de la marcha, pero, como sucedió con el apóstol de los gentiles, tiene que defender esa nueva orientación contra tentaciones siempre nuevas y contra intentos reaccionarios. En una intervención decisiva, el cardenal Lercaro trató estos problemas utilizando el paradigma de la pobreza evangélica[29]. Insistió en que la cultura es

el medio básico, una pauta presente en cada palabra, en cada símbolo, rito y mensaje. Y lamentablemente, la iglesia latina ha vinculado la mediación a un «órgano» exclusivamente occidental. El Cardenal llamó a una conversión a la pobreza evangélica volviendo a la simplicidad de la Biblia y renunciando a la vanagloria de la carne, a la vanagloria en su cultura superior.

Si se asienta sobre las bases de la pobreza y la sencillez del evangelio, la Iglesia misionera tendrá mayores facilidades para lograr un diálogo con las diversas culturas del mundo. Permítase sugerir la conveniencia de que la generación de mayor edad debería aplicar la misma visión y actitud para conseguir dialogar con la generación más joven.

3. *El reino universal de Dios*

La Iglesia sería infiel a su misión principal —la de proclamar el reino universal de Dios de palabra y obra, con la liturgia y las estructuras organizadas— si diera una especie de monopolio en su vida, instituciones y enseñanza moral a una cultura concreta. No puede ni siquiera soñar con una cultura universal en la que una cultura se tragaría a las restantes o les impondría su lengua, sus pautas de pensamiento, sus símbolos, etc. Esto equivaldría a un abominable colonialismo cultural. Y si se utilizara la enseñanza religiosa y moral con estos fines, tendríamos que hablar de sacrilegio.

La verdadera cultura universal, prefigurada en el acontecimiento de pentecostés, se caracteriza por varias lenguas, símbolos, costumbres que, como si de una gran sinfonía se tratara, ejecutan el papel que les compete. Todas contienen elementos preciosos, herencia milenaria constantemente renovada y enriquecida. Mediante su diversidad, que tiende hacia una verdadera unidad mediante el impacto del evangelio plenamente encarnado, pueden proclamar el reino de Dios y apuntar hacia su misterio mucho mejor que si de una sola cultura se tratara. De hecho, si una cultura pretendiera un monopolio, sería absolutamente un contrasigno del reino de Dios.

La gran tarea moral común a todos los pueblos no sólo permite, sino que actualmente exige una diversidad de usos, costumbres y formas de moral «en una especie de reparto histórico de diferentes papeles en el marco del comportamiento moral total de la humanidad, cuyo resultado será único y mucho mayor que lo contemplado por el ojo humano» [30].

4. *Metaética*

La encarnación de la única fe, con sus implicaciones morales, en una enorme diversidad de culturas constantemente cambiantes es algo desasosegante y ciertamente molesto para los que se preocupan principalmente por la seguridad o por el conocimiento de dominio. Pero incluso cuando no se trata de insano complejo de seguridad ni de descarado conocimiento de dominio, el planteamiento encarnacional representa un gran reto a la moral cristiana y a la moral en general. Dada la pluriforme interdependencia entre cultura y moral, «la moral debe escudriñar con atención vigilante lo que, en la relación entre ambas, pertenece al campo de lo esencial y permanente y lo que forma parte de lo condicionado históricamente» [31].

Partiendo de la diversidad de manifestaciones morales entre tantas y tan variadas culturas, filósofos como Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel... trataron de dar figura a una metaética con validez universal. Pero en tal empresa filosófica quedó prendida la huella de su tiempo y emergió de nuevo la tentación a ignorar o minimizar la historicidad del hombre. Como consecuencia, la metaética construida no habla del hombre histórico y menos aún de la complejidad de una humanidad caída y redimida.

En tiempos recientes, sociólogos de costumbres y de moral han intentado su propio camino para alcanzar una especie de metaética por métodos que manejan la comparación de las culturas. Pero se encuentran con idénticos resultados que los filósofos. Un gran sociólogo advierte: «Se les escapó la irreductible multiplicidad y diversidad de estilos morales que coexisten bajo las mismas condiciones sociológicas y más aún en toda la sociedad» [32].

Existen tantos elementos comunes en la naturaleza humana y en el equipamiento moral de la humanidad que resulta razonable, e incluso necesario, reflexionar sobre la posibilidad, objetivo y significado de una metaética. Con todo, no debemos perder de vista que puede pensarse esto y hablar de ello siempre desde una lengua concreta y desde unos modos de pensar, que no pueden ser traducidos literalmente a otra cultura distinta.

Hay que tener, además, en cuenta que cuando unas personas, tanto en la misma cultura como en diversas, buscan sincera y libremente lo que es bueno y verdadero y lo llevan a la práctica de manera creativa, jamás podrá existir una moral monótona y carente de tensiones. Las personas maduras y sinceras podrán ponerse de acuerdo sobre valores básicos, derechos, deberes, pero ni la vida de un santo ni la mejor *Summa Moralis* es capaz de contener la rica plenitud de los valores morales y su encarnación. La metaética tendrá que contener las verdades y valores básicos, pero no podrá aspirar a más.

La historia de los tratados de derecho natural pone claramente de manifiesto la tentación a absolutizar lo que es común a un determinado grupo. Los famosos textos de los siglos pasados sobre derecho natural nos permiten reconstruir en gran medida las costumbres, las formas de moral y las deficiencias en el ambiente de los filósofos partiendo de aquellos que ellos presentan como absoluto. Estas observaciones deberían bastar para hacernos cautos cuando se trata de generalizar. Esta misma cautela debería permitirnos salir al encuentro de otras culturas con mayor apertura y respeto y aprender de ellas y con ellas.

5. *Lo propio de la moral cristiana*

Llegados aquí podemos retornar al discutidísimo *proprium* de la moral cristiana. Podemos expresarlo de una manera que no nos separa de las restantes culturas y religiones, sino que nos une en la búsqueda sincera y realización de lo que es bueno, verdadero y bello.

Tal como hemos visto, el aspecto *encarnacional* pertenece esencialmente al mensaje moral cristiano. Debemos subrayar igualmente la dimensión histórica de salvación y la vida que responde al mensaje de salvación, la universalidad del reino de Dios en la tierra, el poder del contenido y la actitud de fe para moldear y enriquecer el talante y conocimiento moral. Es contra la fe en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo, así como en la venida del Espíritu Santo, para revelar el verdadero contenido del amor. Es también esencial la dinámica universal del amor de Dios y del prójimo articulada en todas las virtudes cristianas, la preeminencia de las virtudes escatológicas que reflejan las dimensiones de historia y, finalmente, aunque no es lo menos importante, el aprecio de la redimida inteligencia humana, la constante disposición a compartir la experiencia y la reflexión fuera de los límites de la cultura y subcultura a la que uno pertenece.

E) Conflicto y bendición

1. *Conflictos evitables*

La historia de todas las religiones principales, incluido el cristianismo, recoge trágicos conflictos, que frecuentemente llevaron a persecuciones, causados por una desafortunada enseñanza religiosa y especialmente, por inculcar normas e imperativos en nombre de la religión cuando, en realidad, condicionamientos sociales y estructuras autoritarias insanas desempeñaron un papel decisivo en el establecimiento de esas normas.

Un ejemplo clásico es la disputa sobre el rito chino y el latino. No sólo se trataba, como podría parecer a un observador superficial, de la uniformidad de la «lengua sagrada» y los rituales, sino que se pretendía la completa uniformidad en materia de usos, costumbres, tradiciones y formas de moral. En la práctica, esto significa un intento de favorecer a una cultura tratando de eliminar las restantes en nombre de la religión. Muchos cismas dentro de la cristiandad nacieron a consecuencia de ambigüedades relacionadas con diferencias culturales y, más deplorable aún, de una combinación de actitudes de superioridad cultural y la arrogancia de círculos religiosos.

Ya en los primerísimos tiempos del cristianismo, la misión de evangelizar todas las naciones encontró un obstáculo casi insuperable en la firme convicción de muchos judeocristianos según la cual, la conversión a Cristo implicaba esencialmente la plena aceptación de la ley de Moisés. Ello habría significado prácticamente la aceptación de toda la cultura judía y el total distanciamiento de la cultura propia. En aquellos tiempos resultaba comprensible ese error debido al falso concepto de la elección judía y la total carencia de reflexión respecto de la interdependencia entre religión y cultura. Mediante revelación divina, el apóstol de los gentiles pudo romper la barrera, pero se vio envuelto en numerosos y dolorosos conflictos.

Los primeros grandes misioneros del Lejano Oriente, Matteo Ricci y De Nobili, tenían la amplia visión de san Pablo, ayudada por una reflexión sólida sobre la legítima diversidad de culturas y la necesidad de que el evangelio enraizara en la cultura. La decisión romana contra sus ideas y trabajo levantó una muralla latina que hizo la evangelización casi estéril durante largo tiempo. La actual investigación etnológica sistemática, la antropología cultural, la sociología de la cultura y costumbres hace aún menos excusable la infidelidad al ejemplo del apóstol de los gentiles. El gobierno central de la Iglesia debería utilizar ampliamente a los expertos en estas ciencias cuando se presentan cuestiones relacionadas con si una determinada norma moral debe o puede ser impuesta sin tener en cuenta para nada las diferencias culturales.

2. *Armonizar lo antiguo y lo nuevo*

Es preciso afrontar claramente la complejidad del problema. A pesar de la buena voluntad y de la competencia científica, queda suficiente espacio para la perplejidad y los conflictos. Las reflexiones que ofrecemos pretenden ayudar a evitar conflictos evitables y hacer que los enfrentamientos inevitables resulten fructíferos o, al menos, menos dañosos.

Para que se vea la importancia de este tema candente, presento al lector la siguiente pregunta: los dirigentes responsables de una tribu o nación ¿tienen el derecho y el deber de prevenir un extrañamiento cultural y una erradicación que ellos prevén o experimentan de hecho como resultado de métodos alienantes de evangelización? ¿Puede invocarse el principio de libertad religiosa cuando extranjeros, en el nombre de Dios, imponen nuevas normas morales que rompen la unidad cultural? ¿Puede un hombre de Iglesia que, llevado de un falso tradicionalismo, reafirma normas morales concebidas en tiempos pasados bajo condiciones históricas ampliamente diferentes, sin tener en cuenta nuevos conocimientos y urgentes necesidades desconocidas antaño, esperar que la *reacción* sea más juiciosa que su *acción?* Para mí la respuesta no puede ser un «sí» o un «no» teórico. La respuesta existencial diría que el cristiano debe hacer todo lo posible para evitar cualquier forma de enajenamiento cultural o cualquier intento de socavar las legítimas estructuras de las culturas existentes.

Una genuina enseñanza de la moral evangélica realizada por dirigentes cristianos bien instruidos en las ciencias sagradas y humanas será siempre, directa o indirectamente, un servicio a las culturas aunque temporalmente sean inevitables algunos conflictos y tensiones.

Pienso que una buena norma para hacer frente al problema es la distinción entre la «moral sagrada» y la «moral sancionada», propuesta hace medio siglo por Rudolf Otto[33]. Para él, «moral sancionada» significa casi lo mismo que para Alfons Auer, una moral del mundo de un cristiano o de otro creyente[34]. Es la moral existente en el grupo cultural o profesional, que no nace de la fe en cuanto tal, mientras que la «moral sagrada» es inherente a la experiencia religiosa. La moral sagrada determina nuestra relación en la esfera de lo sagrado, con Dios y con lo que apunta directamente hacia él o le pertenece de una manera especial. Aunque no es totalmente independiente de la cultura existente, la transciende de manera esencial; es más que un fenómeno cultural. En la experiencia básica de lo sagrado y de su moral, existen diferencias, pero también importantes similitudes en la religiosidad oriental y en la occidental. Como cristianos, sintetizamos la moral sagrada en fe, esperanza, amor y adoración.

Muchos de los conflictos entre diferentes religiones o entre personas religiosas de diferentes culturas conciernen directamente a dimensiones de la moral sagrada. Un ejemplo importante es el culto a los antepasados[35]. En algunas culturas africanas y asiáticas, la moral sagrada encuentra su expresión central en el culto a los antepasados. La gratitud profundamente sentida y la solidaridad con ellos motiva y sanciona las tradiciones, especialmente la del espíritu de la familia. Se confía y se teme a los espíritus de los antepasados como mediadores entre Dios y su progenie. La gente tiene la impresión de que los antepasados son desdichados y se encuentran incómodos en las asambleas de los antepasados venerados si sus retoños son infieles a las costumbres heredadas o no cumplen adecuadamente su función en la comunidad humana.

Los misioneros cristianos y autoridades eclesiásticas que condenaron el culto de los antepasados en términos generales no sólo dañan profundamente las experiencias religiosas, sino que socavan seriamente la fábrica moral y social de estas culturas o hacen totalmente imposible que la gente acepte el mensaje cristiano. El culto a los antepasados encierra tal verdad y belleza que podría acep-

tarse perfectamente y reafirmarlo como una experiencia de solidaridad salvadora más allá de la muerte, como parte del recuerdo de nuestros antecesores reales, Jesucristo y los santos.

La «moral sancionada» es aquella parte de la moral de la persona más estrechamente ligada a la cultura y a toda la experiencia humana en familia y en sociedad. Guía la actitud frente al mundo. Según Otto, las grandes religiones, como el islam y el cristianismo, no crearon esta moral, sino que la encontraron ya dada, como realidad profundamente enraizada. La función de la religión es sancionar esta moral existente. Sancionarla como expresión de la voluntad divina o eliminar lo que contradice la «moral sagrada» de estas religiones.

El objetivo primero de los mensajeros del evangelio de Cristo no consiste en enseñar una nueva moral o una especie de nuevo código moral. Lo primero es comunicar la experiencia de la novedad de la fe en Jesucristo, su muerte y resurrección, la misión del Espíritu Santo y la espera de la venida final de Cristo. Una parte de este mensaje será, por supuesto, la novedad de una «vida en Cristo Jesús» con su llamada directa a amar al prójimo y a la solidaridad universal como forma de participar en el amor de Cristo y de su Padre a todos los hijos de Dios. De seguro que la nueva experiencia del amor universal en Cristo no conduce a los conflictos con la cultura dada o con las buenas personas. La fertilización o el choque se producen cuando la religión trata temas vitales de la moral y costumbres heredadas.

3. *Proceso de integración*

Lo que Otto llama sancionar podría entenderse mejor como integración en el caso feliz en que no se trate simplemente de una aprobación o vigorización de la moral, sino de una asunción en una síntesis vital, profundamente sentida. Pero el primer paso a dar será discernir en la moral y en las costumbres lo que es recto, bueno, honesto (cf. Flp 4,8) y mantenerlo. Y, a continuación, convertirlo conscientemente en parte de la fidelidad a Cristo.

Pablo no tuvo que inventar o importar las virtudes relacionadas con el comportamiento de las personas (Ef 6,5ss; Col 3,18ss); las encontró como parte de las costumbres de la cultura griega. «Punto de partida es la moralidad del medio concreto, nacido de la historia, determinado culturalmente. Las cartas que Pablo es-

cribió a las comunidades no contienen, al menos en su mayor parte, normas de acción concretas materialmente nuevas; se limitó a tomar esas normas de la sabiduría judía de los proverbios y de la filosofía griega» [36]. Para un encuentro y discernimiento fructíferos, las costumbres y la moral de la persona son más importantes que los sistemas filosóficos, que no llegaron ni llegan a la persona media.

Todo lo que los creyentes recientemente convertidos consideran válido en su pasada experiencia recibe la sanción no de una autoridad religiosa externa, sino de su propia conciencia iluminada y purificada por la fe. No es una sanción añadida como motivo para esperar la recompensa o temer el castigo, sino sanción proveniente de la verdadera integridad de la conciencia del creyente. En las situaciones más logradas se produce una integración orgánica que da también un sentido de continuidad con el pasado, que confiere mayor fertilidad a la lozanía del mensaje cristiano.

Normalmente, en la conducta de los miembros y grupos más sobresalientes se pone de manifiesto lo que la conciencia del fiel puede sancionar e integrar, y la fe de la comunidad puede aprobar. En este proceso, el dirigente religioso puede a veces sentir la necesidad de alertar a los grupos influyentes para que cultiven un mayor sentido de responsabilidad, como Pablo hizo con los «fuertes» de Corinto (1Cor 8-9). La salvación entera, juntamente con argumentos racionales, ofrece criterios. Pero no podemos aplicarlos literalmente en situaciones completamente diferentes.

En el Antiguo Testamento y en el Nuevo encontramos muchos casos de «moral sancionada», es decir, de formas de moral y costumbres que no fueron reveladas sino encontradas o heredadas por aquellos que vinieron a la fe en Yahveh o en Cristo. Y si las comparamos entre sí, caeremos en la cuenta de que lo que fue sancionado como voluntad de Dios en una situación no mereció atención alguna o fue desaprobado en otra era o cultura. Si ignoramos el proceso histórico de encuentro e integración, puede dar la impresión de que Dios manda en un caso lo que prohíbe en otro. La explicación consiste en que cada comunidad de creyentes, situada en un tiempo y cultura concretos, tiene que buscar y discernir en espíritu de apertura [37]. Y lo que tal vez sea aceptable en un estadio del crecimiento de la fe, tal vez no lo sea en un estadio superior, y lo que resulta útil en un contexto cultural, quizás sea destructor en otro.

No sólo lo que es bueno en todos los casos, también las costumbres condicionadas por el tiempo pueden recibir una sanción auténticamente religiosa. Ejemplo clásico es la orden de Pablo, dada a las mujeres de Corinto, de que observaran la costumbre de su cultura de no aparecer en público con la cabeza descubierta. La razón fue el buen nombre de los cristianos y la sintonización con los sentimientos de los conciudadanos.

4. *Purificación*

Frecuentemente, el proceso no consiste tanto en una simple y clara integración cuanto en la gradual purificación de una costumbre que es sancionada posteriormente en su forma modificada. Si la fe del individuo y de la comunidad es vigorosa, actúa gradual pero constantemente como levadura en la masa. De ahí que la obligación de los evangelizadores consista en vigorizar la fe y la virtud del discernimiento al tiempo que tolera por algún período algunas costumbres o formas de moralidad más o menos imperfectas.

No interpretaremos equivocadamente esto como un falso compromiso. Si así lo deseamos, podemos darle el nombre de compromiso, pero debemos concebirlo como un proceso más dinámico de una educación en la fe y discernimiento de intensidad siempre creciente. La actitud de san Pablo respecto de la esclavitud es una buena ilustración de este aspecto. La Carta a Filemón señala la meta. La primera Carta a los corintios (1Cor 7,20-24) y la tabla de las virtudes del individuo en las cartas dirigidas a comunidades ponen claramente de manifiesto la tolerancia gradual o temporal. Sólo una forma ingenua de pensar podría confundir la tolerancia temporal con la sanción e integración.

En mi opinión, esta visión podría ser útil, por ejemplo, para plantear de manera realista el problema del bautizo de los polígamos africanos sin destruir una unidad familiar socialmente aprobada y sancionada. ¿No podría tolerarse temporalmente el matrimonio de levirato, una de las obligaciones morales más sancionadas en el Antiguo Testamento, en comunidades africanas recientemente convertidas en las que esta institución tiene la misma función y sentido de obligación que en el Antiguo Testamento? Lo mismo podemos decir de los estadios de matrimonio usual, que

no puede cambiarse de repente sin grave daño para todas las personas implicadas y para la vida de una nueva iglesia [38].

5. *Proceso de eliminación*

La educación en la fe y la enseñanza moral pueden, y en ocasiones deben, conducir a una desaprobación y gradual, pero firme, eliminación de determinadas formas de conducta moral, actitudes o prácticas que son parte y parcela de una cultura existente pero que contradice de manera frontal las implicaciones morales de la fe.

Puedo relatar aquí un ejemplo que estudié antes y durante mi actividad con la tribu Bemba en Zambia. Es lo que se llama *pupyani*. Mientras que en las tribus vecinas el levirato regula el matrimonio de una viuda con un hermano o pariente del último esposo, los Bemba retorcieron esta costumbre de una manera extraña. La viuda debe mantener relación sexual con un miembro del clan al que pertenecía el marido fallecido; a continuación, puede retornar a su propio clan y familia, donde es libre para casarse de nuevo con quien ella o su familia deseen.

La iglesia misionera intentó abolir esta abominable práctica utilizando severas prohibiciones y graves sanciones contra el hombre y la mujer transgresores, pero no obtuvo resultado. La hipótesis a la que llegué y que es compartida por muchas personas con las que hablé o mantuve correspondencia es la siguiente: la práctica *pupyani* es reflejo de un conflicto acaecido hace dos o tres siglos entre la antigua y pacífica cultura matriarcal y la tribu de los guerreros cazadores que conquistaron la zona. Los hombres Bemba, portadores de un fuerte patriarcalismo centrado en el varón, demostraban, mediante esta práctica su superioridad frente a la anterior estructura familiar matriarcal. De esta manera, ellos simbolizan que el clan del marido detenta la propiedad de la mujer, pero no se siente obligado a cuidarse amorosamente de la viuda mediante el proceso normal del matrimonio de levirato.

Las mujeres se mostraban, y se muestran, en desacuerdo con esta manera de afirmar el dominio del varón, pero fueron finalmente sometidas mediante la utilización de un mito, una superestructura típica: la creencia de que la mujer que se niega al *pupyani* y la familia de aquélla serán castigadas severamente por el espíritu del esposo difunto.

Desde un punto de vista pastoral, yo no intentaría eliminar esto mediante amenazas y castigos, sino instruyendo a las personas sobre el origen y carácter ideológico de la práctica. Y es sumamente importante lo que voy a añadir: honrando altamente a aquellos hombres y mujeres que se negaron valientemente a esta explotación sexual a pesar de las graves amenazas, éstos se convierten en los verdaderos antepasados y héroes de una nueva era a la que deberán dar gloria las nuevas generaciones.

6. *Crítica de la cultura existente*

El complejo proceso de integración, purificación, eliminación requiere un nivel de discernimiento altamente desarrollado y debería llevar a una crítica constructiva de la cultura. Pero también en este punto pueden darse algunos equívocos peligrosos que es preciso evitar. Es imprescindible emitir la crítica en el momento oportuno, con ritmo adecuado y a través de las personas idóneas.

De principio a fin debería darse un proceso de aprendizaje de discernimiento sobre los diversos elementos y composición de la cultura en que predicamos el evangelio y sus implicaciones morales. Pero téngase presente que lo primero no es criticar los errores culturales, sino predicar el evangelio y aquellas dimensiones de moral que nacen inmediatamente de la fe. Después habrá que dirigir la atención a aquellas dimensiones de la moral vigente que permitan o exijan una integración. La tarea crítica cultural sólo puede empezar cuando hombres y mujeres de la iglesia indígena están profundamente arraigados en la fe sin haber perdido las raíces de su propia cultura.

Normalmente no son bien aceptadas las críticas públicas de una cultura emitidas por misioneros extranjeros; están excesivamente salpicadas de complejo de superioridad. De ordinario, la Iglesia suele realizar la tarea de criticar la cultura a través de seglares instruidos y culturalmente competentes. El concilio Vaticano II insiste en que la promoción y crítica de la cultura, en el espíritu de la responsabilidad humana y religiosa, es parte de la vocación total del seglar [39].

Cuando se trata de cumplir esta tarea difícil, el pesimismo y la actitud negativa no son la postura adecuada. Todo lo que es puramente negativo provoca el rechazo y lleva a conflictos innecesarios sin que de ellos se obtenga bien alguno. La tarea crítico-cultural de las comunidades cristianas sólo tiene pleno sentido creativo como parte integrante aquella actividad de los fieles que promueve y vitaliza la cultura. La luz de Cristo permite entender y realizar de forma óptima esta importante contribución. Recordemos que Cristo es el profeta por excelencia. Una Iglesia capaz de descifrar los signos de los tiempos en este espíritu es una bendición incalculable para la cultura humana.

F) A la luz de la sociología de las costumbres y de la moral

Las diversas partes de la sociología empírica iluminan varios aspectos de la interacción e interdependencia entre la moral y las culturas. Pueden poner de manifiesto en qué medida las estructuras de una sociedad, las relaciones y procesos sociales, pueden favorecer u obstruir el conocimiento de los valores religiosos y morales. La sociología de la sexualidad, del matrimonio y de la familia hace patentes los respectivos valores y virtudes, los riesgos y vicios en interacción con las diversas facetas de la cultura. La sociología comparada de las culturas nos ayuda a captar más concretamente la historicidad de las culturas, su ascenso u ocaso en interacción con todas las realidades sociales, económicas y políticas de nuestro tiempo.

Para el contexto que nos ocupa, la sociología de las costumbres y de la moral tiene interés especial. El concepto de moral es más amplio que el de las costumbres. Con todo, la sociología estudia, frecuentemente, ambos fenómenos de forma conjunta, pues están relacionados entre sí de diversas maneras [40].

La sociología de la moral estudia las interdependencias funcionales (en contraste con las causales) de las expresiones y sistematizaciones doctrinales de las actitudes morales. Atiende, además, a los tipos de organizaciones sociales (clases, grupos y demás manifestaciones de la naturaleza social de la persona).

Esta sociología utiliza el método de la comparación ya que sólo comparando los diversos tipos de organización social con los diferentes conjuntos de costumbres encontrados en ella se pueden obtener conocimientos fructíferos. Además, interesa el origen, desarrollo y disposición de determinadas tendencias, actitudes y costumbres en el marco de la cultura concreta y su subcultura.

Estudiando las culturas occidentales, la sociología traza una tipología de moral y costumbres en las diversas clases y agrupaciones sociales. A través de ese trabajo se ve que los agricultores tienden a preferir una moral ligada a la tradición, la burguesía un planteamiento pragmático, la típica clase media una moral expresada en términos de obligación, el proletariado consciente de sí mismo se inclina hacia una moral de altas aspiraciones y de innovación creativa [41].

G. Gurvitch ofrece una interesante tipología de las actitudes y formas básicas de moralidad: 1) la moral ligada a la tradición; 2) moral pragmática con tendencia al utilitarismo; 3) una moral de virtud; 4) la moral de control y juicio subsiguiente; 5) la moral imperativa; 6) una moral de símbolos e imágenes ideales; 7) una moral de altas aspiraciones, una moral de nuevos planteamientos; 8) moral de libertad y de actitud innovadora.

Dentro de cada tipo puede existir tensión entre: a) una orientación más mística o más racional; b) un modo de conocimiento más intuitivo o más reflexivo; c) moral de imposición rígida u otra de dones naturales; d) moral de apertura o de estrechez; e) moral que atrae fácilmente o aquella otra que no llama a nadie; f) moral que subraya la dimensión colectiva y aquella otra que prefiere el aspecto individual [42].

Juntamente con Gurvitch quiero dejar claro que el relativismo de la sociología que descubre la relatividad funcional de la interacción e interdependencias nada tiene que ver con el relativismo filosófico. La tarea de la moral comienza donde termina la de la sociología. Nos preguntamos cómo el mensaje moral cristiano puede reconciliar, integrar o purificar la escala de valores y la perspectiva moral de formas de moral condicionadas culturalmente [43].

1. *Encuentro con una moral ligada a la tradición*

No confundamos enraizamiento en la tradición con tradicionalismo en sentido peyorativo. Una moral ligada a la tradición puede ser mística e intuitiva; puede contener elementos preciosos de muchos de los restantes tipos de moralidad. Puede ser una moral de ascenso, que se abre a nuevos horizontes y encuentra seguidores, pero puede ser también una moral estrecha de duros controles y de escaso seguimiento por convicción personal. Esto depende

del tipo de tradición y de la medida en que se asimilan internamente, se aprecian y desarrollan estos valores de forma creativa.

Dentro de la misma cultura pueden coexistir y entrar en conflicto recíprocamente los más diferentes tipos de moral ligada a la tradición. Baste recordar las tradiciones profética y sacerdotal en Israel. Podemos comparar la moral israelita vinculada a la tradición con las culturas de África y Asia, muchas de las cuales tienen una orientación comunitaria. Una moral individualista no puede fomentar idénticos valores de continuidad y fidelidad que la determinada por su orientación comunitaria; para sobrevivir aquélla necesitará de controles más numerosos.

La historia y la sociología pueden enseñarnos mucho acerca de las relaciones sanas e insanas con la tradición; sobre sus presupuestos y consecuencias socioculturales. Como cristianos, y especialmente como católicos u ortodoxos cristianos, debemos valorar altamente una tradición que incorpore las experiencias y reflexiones morales compartidas por muchas generaciones y la sabiduría del genio así como de las personas sencillas. La fidelidad creativa es la mejor arma de que disponemos para demostrar nuestro agradecimiento.

Cuando nos hallemos frente a una moral ligada a la tradición, marcada por la decadencia, la estrechez y la superficialidad, no trataremos de imponer otro tipo completamente diferente. Por el contrario, intentaremos dejar muy claro que la genuina fidelidad a la tradición y el enraizamiento saludable son otra cosa bastante diferente. La tarea primera no es cambiar las tradiciones, sino descubrir el significado real de la tradición a la luz de toda la riqueza de la historia.

Cuando tratamos con personas de culturas que experimentan profundos cambios e innovaciones nos cuidaremos mucho de caer en el desastre de enseñar únicamente en términos de moral ligada a la tradición caracterizada por el individualismo, por la inseparable estrechez y el control. El paradigma de la tradición profética y del éxodo resultará mucho más útil.

Nuestra sociedad se caracteriza por la búsqueda de nuevos caminos y por la coexistencia de muchos grupos y costumbres sociales ligados a la tradición. La reacción de una parte de la sociedad y de la Iglesia contra un excesivo tradicionalismo ha llevado a una cierta pérdida del sentido de la tradición. La pedagogía moral no puede conformarse con salir al encuentro de la moral de cada clase

y grupo sociales. Tiene que pretender, al mismo tiempo, un mutuo enriquecimiento y complementaridad. La proclamación del mensaje moral cristiano a diferentes subgrupos culturales exige gran habilidad para comunicar desde diversas perspectivas y con distintos acentos.

2. *Encuentro con una moral pragmática*

Un cierto tipo de clase media alta, la llamada burguesía, tiende a una moral pragmática cargando el acento en la recompensa y en el castigo; es una moral de mérito. La recompensa eterna y temporal es la razón principal que empuja a hacer el bien. La valoración pragmática mira más al objetivo y resultado que a los valores y significado permanentes. Frecuentemente prevalece una coloración utilitarista.

Si se trata de una moral de tinte religioso, la motivación del más allá puede mitigar un egoísmo pleno, pero cuando se evapora la dimensión religiosa el carácter pragmático abre las puertas de par en par a la valoración egoísta utilitaria bien sea para uno mismo o para el grupo. En teoría tal vez se hable del mayor bien posible para todos, en la práctica —esto se ve claramente en la teoría liberal clásica en su vertiente socioeconómica— el «mayor bien posible» se interpreta como permiso para que cada uno busque su propia ventaja.

Un cierto pragmatismo, si es moderado por motivos morales y religiosos que transcienden el campo del objetivo manifiesto, puede evitar el peligro de un fanatismo obsesionado por los principios abstractos. Pero un pragmatismo sin una clara escala de valores bloquea el desarrollo normal de la conciencia madura.

La peor desviación del pragmatismo se concreta en la propuesta de Skinner para manipular científicamente la conducta de la persona mediante los binomios dolor-placer, castigo-recompensa. Esta teoría sólo podrá encontrar seguidores en una cultura o subcultura utilitaristas.

La educación cristiana que se encuentre con ese tipo de moral no necesita eliminar todo pragmatismo, pero debe integrarlo y sanarlo mediante una visión y motivaciones más elevadas y plenas. No podrá lograrse tal objetivo mediante la sola enseñanza de una moral del descarnado deber o con imperativos autoritarios

que, en tal cultura, serán rechazados o se tornarán en pura seguridad utilitarista. Tampoco ayudará una «moral de la virtud», pues se tornaría en asunto de una autoconsumación castrada en el egoísmo.

El remedio vendrá por el camino de la integración en una moral de agradecimiento, una mayor penetración en la fertilidad interior del bien, tal como lo vemos clásicamente en Jn 15. No es cuestión de pragmatismo utilitario, sino de hacer bueno el árbol, esperando la sanación moral y la salvación de la dedicación al bien y de la gozosa fe en Cristo y del sometimiento a su reino. Una enseñanza genuinamente cristiana y el ejemplo de una moral de responsabilidad[44] puede utilizar las energías de una cultura pragmática, transformarla y ennoblecerla, evitar que caiga en un burdo utilitarismo.

3. *Encuentro con una moral de la virtud*

Gurvitch piensa que una moral de la virtud (como la de control y de imposición imperativa) tiende a la estrechez, a la osificación y al rigorismo y carece de atractivo actualmetne para la parte más dinámica de la juventud y de los adultos[45]. Evidentemente, él encontró, en diversas culturas, una moral que se centra fuertemente en la virtud, pero su hilo conductor es la realización de sí mismo o una moral consciente similar a la de los estoicos, por no hablar de las ostentosas virtudes del fariseísmo de siempre.

Completamente diferente es la moral cristiana de las virtudes escatológicas: agradecimiento, esperanza, vigilancia, discernimiento, serenidad. Ese tipo de moral bíblica lleva dentro de sí el dinamismo de la historia de la salvación. Puede prender fácilmente en una forma de moral en la que los símbolos ideales, las altas aspiraciones, la actividad creadora y la tensión hacia el futuro se mantienen culturalmente vivas.

La historia de la teología moral católica demuestra que el encuentro del mensaje moral cristiano de la Biblia con la moral de realización por las virtudes podría transformar profundamente el concepto y estilo de éstas, que se convirtieron en una parte de la amorosa respuesta de fe en Dios, en parte de la dedicación al reino de Dios. Pero con demasiada frecuencia, de manera especial en los últimos siglos, bajo el impacto de una cultura individualista,

la moral de la virtud olvidó prácticamente la posición central de las virtudes escatológicas y se centró, por el contrario, en la idea de la propia perfección.

Se da un contraste chocante entre la moral de la virtud descrita por Gurvitch y la moral de la Biblia. A todas las personas de todas las culturas deberíamos predicar la moral del misterio pascual, de las bienaventuranzas, que nos advierten que todo aquel que se busca egoístamente, aunque se trate de las virtudes, se perderá. En cambio los que abandonan su yo egoísta encontrarán su verdadero yo.

La moral de Confucio, centrada sobre las cuatro virtudes cardinales, no cae bajo las categorías de Gurvitch ya que aquéllas no son consideradas como medios de perfeccionarse, sino esencialmente como dones del cielo. Practica una moral de agradecimiento por los dones celestiales. No nos hallamos, pues, lejos de las virtudes escatológicas. «La participación más preciosa que el cielo concede a los sabios son las actitudes de benevolencia, justicia, templanza y prudencia. Éstas tienen sus raíces en el corazón. Sus frutos irradian en la continencia»[46]. El esfuerzo de los misioneros por enseñar a los cristianos chinos las cuatro virtudes estoicas o virtudes cardinales aristotélicas fue un ejercicio vano y un insulto al maravilloso acervo cultural de los chinos.

4. *La moral del juicio subsiguiente*

Gurvitch considera la moral de subsiguiente como moral de control y de éxito exterior, la más estéril de todas las formas de moral, signo de cultura personal de bajo nivel. Se opone completamente a la moral del «corazón», de convicción interior y de recursos. Este autor ve determinada forma de tradición en la Iglesia católica que acentúa excesivamente el control y la sanción, en forma similar a lo que se estila en los partidos y regímenes comunistas[47]. En esa moral no hay lugar para el aliento creativo, para innovaciones valientes ni para sensibilidad en la captación de los signos de los tiempos. Hay que crear un espacio para la moral cristiana de la gracia y libertad de los hijos de Dios.

Tal transformación o, por mejor decir, reeducación nos ayuda a comprender mejor el concepto bíblico de nueva creación. El proceso requiere tiempo. Los cristianos deformados por el tipo controlado de moral necesitan ayuda para experimentar la novedad de la moral evangélica. No es suficiente derribar los múltiples controles. Como sucede en la educación de los niños, hay que disminuir los controles gradualmente a medida que crecen la nueva visión y motivación. Pero también tienen que ser remodelados, aunque corran algún riesgo, para crecer en madurez.

5. *Moral imperativa*

Las tribus salvajes y amantes de la guerra, conducidas a la moral de alianza por Moisés y sus sucesores, necesitaban la guía moral de direcciones claras e imperativos vigorosos. En realidad, vemos que el núcleo de la moral de Israel fue imperativo por antonomasia. Y la historia de Israel, especialmente la parte profética, nos ofrece un paradigma de cómo hacer frente a condiciones culturales similares. El acento imperativo, la guía desde fuera, deja paso gradualmente a la moral del «corazón del hombre», una moral de elevadas aspiraciones y de símbolos vitales.

En la historia de Occidente hubo un largo período de tiempo en que la vieja moral germana de absoluta sumisión a los jefes o a los príncipes se combinó con la tendencia imperativa del derecho romano. La evangelización de las tribus germánicas (y celtas) pudo utilizar la moral de la absoluta sumisión; cuando el jefe fue bautizado, sus súbditos siguieron su ejemplo y orden casi automáticamente.

Con todo, la verdadera conversión a Cristo era algo bastante diferente. La mejor teoría y práctica misioneras, expresadas clásicamente en el viejo himno germánico *Heliand,* hizo del principio de la sumisión absoluta un buen punto de partida, pero advirtiendo de sus aspectos peligrosos. El nuevo mensaje transformador tiene un núcleo: «Sólo a ti, Cristo, te seguimos en fidelidad plena y a los jefes de la tierra en la medida en que ellos te siguen a ti.»

Si las estructuras de la autoridad en la Iglesia y la enseñanza moral hubieran seguido este planteamiento, en el siglo XVI no se habría proclamado y practicado el principio *cuius regio, eius et religio,* lo que significa que el jefe determina la religión *(status* denominativo) de sus súbditos. Tampoco se habría producido, en nuestros tiempos, la esclava lealtad y obediencia de tantos católicos y cristianos luteranos a su jefe, Hitler. No se habría encon-

trado ni un obispo que bendijera a los guerreros y las armas de las guerras nacionalistas o coloniales carentes de sentido.

6. *La moral de los símbolos que inspiran y de las imágenes ideales*

Gurvitch opina que la moral que vive mediante símbolos, que inspiran, e imágenes ideales que hablan al corazón de la persona, es señal de elevada cultura humana. Los símbolos pueden unir a la gente más profundamente que los secos conceptos y los áridos imperativos. Piensa ese autor que este tipo de orientación moral es especialmente adecuado y fructífero en tiempos de profundos cambios, de nuevas posibilidades y riesgos. Permite constante crecimiento y renovación; ayuda a las personas a descubrir sus propios recursos interiores y, por consiguiente, nuevas posibilidades.

Después de todo lo que se ha dicho y escrito sobre la sociedad urbana tecnológica de nuestro tiempo, sorprende la afirmación de Gurvitch de que «vivimos en una era en que la moral de los símbolos ideales ocupa un lugar destacado en la vida moral» [48]. Podemos descubrir aquí las mejores posibilidades para rejuvenecer los poderes de la enseñanza moral de la Iglesia, enseñanza que esté alejada del puro concepto y de la árida ley.

También sorprende que un destacado teólogo protestante de Norteamérica, el continente más típico de la moderna cultura técnica, llegue a una conclusión similar. Langdon Gilkey manifiesta su esperanza de que la renovada teología sacramental y la liturgia de la Iglesia católica pueda contribuir en gran medida a levantar puentes entre las expresiones más vitales de la vida actual y el corazón de la religión. Presupone que los símbolos e imágenes de la celebración de los misterios de fe, esperanza y caridad apuntarán eficazmente a la realidad de nuestra vida y de nuestra cultura, de manera que podamos descubrir los signos de la presencia dinámica de Dios. La liturgia tiene que poner los puntos decisivos de la vida y de la cultura ante la presencia de Dios y dar dirección a la vida [49].

Quienes desean retornar a una liturgia estereotipada cuyas formas estén todas sometidas a un gobierno central, deberían reflexionar atentamente sobre estas realidades. La libertad creadora es imprescindible para que la liturgia y la teología cumplan sus nobles tareas y para alimentar una moral vital guiada por símbolos e imágenes ideales.

La teología del concilio Vaticano II ha reintegrado la visión sacramental de fe y vida que fue tan central y fructífera en la cristiandad primitiva. La Iglesia se entiende a sí misma principalmente como un símbolo sacramental de unión con Dios y de unidad de la humanidad [50].

La pedagogía moral y la espiritualidad de las iglesias orientales se distinguió por una visión sacramental que abre la mente a los signos de la presencia de Dios en el mundo. Estoy firmemente convencido (y Gurvitch me da la razón) de que varias culturas de África, Asia y Oceanía invitan a la Iglesia a realizar una síntesis de sus propios símbolos vitales e imágenes ideales con la comprensión sacramental de la vida cristiana. Todo esto me resulta evidente cuando participaba en la celebración de la liturgia o en paraliturgias en diversas culturas africanas. La cultura y la moral que tienen sus fuentes principales en los símbolos vitales y en la simplicidad de la expresión creativa encierran gran fuerza y poder de creación. Por supuesto, esta visión, que traza un puente entre la fe y la vida, será plenamente fructífera si las formas litúrgicas no son impuestas por una cultura extraña.

7. *Una moral de aspiraciones*

La moral de una parte de los proletarios modernos y más aún de partes del tercer mundo se encuadra en este tipo al que Gurvitch caracteriza como «moral de nuevos rumbos y de altas aspiraciones».

El gran movimiento de la clase trabajadora en Europa se inició con una especie de fe en que podían cambiar radicalmente las condiciones de vida y las estructuras sociales. De ahí que la filosofía de la historia, de manera especial en la forma propuesta por Karl Marx, pudiera atraer más al proletariado, a los estudiantes y a bastantes intelectuales que a los partidarios de una filosofía estática del orden social y de una moral de normas fijas.

No necesitamos buscar la salvación en la filosofía del progreso presentada por Augusto Comte o K. Marx. Nos basta dejarnos conducir por la visión de la historia de la salvación, aceptar la llamada bíblica a la conversión y traducir al lenguaje de nuestro

tiempo los mandamientos y las actitudes escatológicas fundamentales de la Biblia. Con una más creadora fidelidad al evangelio, la Iglesia no habría perdido a la clase trabajadora europea. Actualmente, la Iglesia vuelve a gozar de una gran oportunidad, especialmente en las nuevas naciones del tercer mundo.

Desde el rincón más alejado de África hasta la iberoamericana *teología de la liberación encontramos* este *sentido de nuevos rumbos*, de aspiraciones casi proféticas. ¿Quién canalizará todo esto si la Iglesia, en su vida entera, no sale al camino iluminando lo antiguo y lo nuevo, el viejo y siempre nuevo mensaje del evangelio con el despertar de culturas y naciones?

Necesitamos la gran visión bíblica de la permanente conversión y renovación, en la dirección clara de las promesas de Dios expresadas en términos de las diversas culturas y marcadas por aspiraciones que no contradicen el evangelio o, al menos, pueden ser redimidas por él.

8. *La moral de la actividad creadora*

En las comunidades donde vige una democracia genuina puede desarrollarse una moral de libertad y actividad creadoras tendentes a una siempre mayor participación responsable. No es la moral que se refugia en los golpes militares ni en los círculos autoritarios, pero puede ser una actitud y acción moral en épocas revolucionarias, entre quienes buscan creativamente una nueva sociedad participativa. Gurvitch piensa que el grupo social de investigadores, pioneros en los diversos campos y los artistas pueden formar un ambiente en el que la moral de libertad creadora puede encontrar un eco vigoroso [51].

Este tipo de moral, como la de imágenes ideales y símbolos, requiere la capacidad de celebrar, de jugar, de hacer frente a las dificultades de la vida con un sentido del humor. Desde esta luz, debemos prestar mayor atención a la edad de jugar de los niños y al juego de los padres con sus hijos. La moral de libertad y fidelidad creadoras puede servir de guía en este entorno de vida cultural.

Dentro de la enseñanza moral, el prestar cuidadosa atención y el presentar respuestas constructivas a los tipos y ciclos de culturas y subculturas es un signo de fidelidad al Señor de la historia, al Salvador de todas las culturas.

VII

LA MORAL DE LA VIDA SOCIOECONÓMICA

Es fundamental integrar la vida económica en el cuadro de la significación y dinamismo de la sociedad y la comunidad, así como en una visión ética global. La falta de una solución verdadera y las ideologías que, como consecuencia, separaron la economía del reto ético han atormentado el mundo durante los últimos siglos y son la raíz de algunos de los males más graves. También el cristianismo ha participado de este desorden.

Según Max Weber y otros, una falsa visión de la actividad económica, en el ámbito de la inquietante pregunta acerca de la predestinación personal, tuvo mucho que ver con el nacimiento y desarrollo específico del capitalismo. Para muchos católicos y pietistas, sus interrogantes éticos acerca de la vida socioeconómica estuvieron encarcelados en una ética individualista. Los moralistas tendieron a plantear este campo con una teoría estática de ley natural y no vieron el dinamismo de la historia ni de la economía misma. Pasaron por alto la tensión entre pecado y redención que no sólo afectaba la mentalidad de la persona sino que se enraizó en las estructuras, en la dinámica y relaciones de la vida socioeconómica.

De ahí que consideremos aquí el campo socioeconómico y la dimensión de la vida en relación con la salvación, liberación y la economía de las bienaventuranzas (A); la relación de la economía con la totalidad de la realidad social, cultural y religiosa (B); cómo la Iglesia es un actor social y maestra en los campos de la economía (C). En diálogo con la filosofía de la historia, prestando especial atención al materialismo histórico y dialéctico así como a la dinámica histórica, consideramos la función de los conflictos, el reto de la socialización y si existe la posibilidad, o incluso la ne-

cesidad, de un socialismo como expresión de la responsabilidad cristiana (D). Trataremos de descubrir una visión más amplia en la que podamos captar la dimensión de la economía como tarea ética (E). Desbordando las diversas ideologías de capitalismo (incluido el capitalismo de Estado), formularemos interrogantes sobre la economía de mercado libre, la necesidad y límites de la política económica, la función y ordenamiento de la propiedad, especialmente la propiedad productiva en relación con el trabajo y las diversas funciones en la empresa económica (F). Discerniendo los signos de los tiempos, trataremos los importantes problemas de la economía y la ética (G) [1].

A) La economía de las bienaventuranzas

La humanidad redimida participa del misterio pascual de muerte y resurrección experimentado el poder liberador de Espíritu Santo en una vida en sintonía con las bienaventuranzas [2].

La moral teológica de la vida socioeconómica considera el orden de la creación en la tensión entre pecado y redención, presente en la dinámica de todas las relaciones y procesos acaecidos a lo largo de la historia. Es, pues, atinada la postura del concilio Vaticano II cuando, al final de su capítulo sobre la vida socioeconómica, lo enmarca todo en las bienaventuranzas. Sólo de esta manera «resultará iluminador» el ejemplo de los discípulos de Cristo. En fidelidad a éste y a su evangelio, y después de adquirir la necesaria pericia y experiencia, observarán el recto orden de valores en sus actividades terrenas. Toda su vida —la individual como la social— estará gobernada por el espíritu de las bienaventuranzas, especialmente por el espíritu de pobreza.

Quien, en obediencia a Cristo, busca primero el reino de Dios, recibirá un amor más puro y fuerte para ayudar a todos sus hermanos y hermanas, para «perfeccionar la obra de la justicia bajo la inspiración del amor redimido» [3]. Vemos aquí claramente que el mensaje del Concilio enmarcado en el espíritu de las bienaventuranzas no es desencarnado en modo alguno. No nos exime de adquirir la necesaria pericia y experiencia ni de compartir la reflexión sobre el «recto orden de valores». Recibiéndolo todo como don de Dios, los discípulos de Cristo no tratarán de aprovecharse de los demás, sino que se pondrán, con sus habilidades, experien-

cia y bienes terrenos, al servicio de los demás, en quienes reconocerán a sus hermanos y hermanas.

El gran economista E.F. Schumacher se hace eco de esta visión del concilio y la traduce a llamamientos más específicos y a una visión más concreta de un orden económico sano. «Somos pobres, no semidioses. Tenemos abundancia para sentir preocupación; no emergemos a una edad de oro. Necesitamos una actitud de moderación, un espíritu no violento; lo pequeño es bello. Tenemos que preocuparnos de la justicia y tratar de que prevalezca el derecho. Todo esto, y sólo esto, puede capacitarnos para convertirnos en creadores de la paz» [4].

Frente a la tradición pietista individualista hay que subrayar que el espíritu de las bienaventuranzas no afecta únicamente a la moral individual. Tiene que ver también con las comunidades y sociedades, con la economía y la política. Es un reto que nos hace el Salvador del mundo, un mandamiento positivo nacido del hecho de que la redención afecta a la totalidad del universo. El hombre económico y su sociedad necesitan también de redención. El compromiso con el espíritu de las bienaventuranzas en las actividades económicas, en las relaciones y en las estructuras, no sólo es testimonio convincente a favor del evangelio, sino que nos abre a un más profundo conocimiento de Dios y prepara el camino para el verdadero conocimiento de salvación, que el mundo tanto necesita» [5].

El hombre y el mundo pecadores necesitan de la conversión radical otorgada y expresada por las bienaventuranzas si pretende producir frutos del Espíritu visibles en la realidad económica y social. El documento de Medellín sobre la justicia lo ha expresado de manera perfecta. «La singularidad del mensaje cristiano no consiste tanto en afirmar la necesidad de cambios estructurales cuanto en la insistencia en la conversión de las personas, de la que derivará inevitablemente este cambio. No tendremos un continente nuevo si no contamos con estructuras nuevas y renovadas; Pero tampoco contaremos con un continente nuevo sin hombres nuevos que conozcan cómo ser verdaderamente libres y responsables de acuerdo con la luz del evangelio» [6].

La Iglesia tiene que ser consciente de que una ética estática y abstracta del derecho natural no puede hacer frente a la situación conflictiva de un mundo pecador. Necesitamos captar con mayor agudeza la tensión entre los poderes de la maldad y la reden-

ción, tal como está expresada en Rom 7,14ss[7]. Las esperanzas optimistas acerca de un mundo mejor[8] no pueden basarse en una filosofía de la historia como ley inmanente del desarrollo histórico. La única base es el poder de la redención ofrecido a los que aceptan la gracia y llamamiento de conversión y de compromiso compartido en favor de la renovación.

Como repitió constantemente Juan XXIII, la Iglesia, enviada a los pobres, debe comprender que no puede proclamar la buena nueva a los pobres ni la liberación a los oprimidos si no vive de acuerdo con el misterio pascual, si no se convierte al don absoluto ni se siente empujada hacia la justicia y el amor[9].

Esta conversión radical al espíritu de las bienaventuranzas, esta hambre y sed de que prevalezca la justicia salvadora de Dios son parte y parcela de la evangelización genuina. En sintonía con la misión de Cristo (cf. Luc 4,18), empujada por su amor e iluminada por el evangelio, «la Iglesia, como comunidad verdaderamente pobre, orante y fraterna, puede hacer mucho para llevar a cabo la salvación integral o, por mejor decir, la liberación de los hombres. Puede extraer del evangelio las más profundas razones e incentivos siempre nuevos para promover la generosa dedicación al servicio de todos, de los pobres especialmente, de los enfermos y oprimidos; para eliminar las consecuencias sociales del pecado, traducidas a estructuras sociales y políticas injustas»[10].

Cristo, el siervo de Dios, es ungido y enviado por el Espíritu. Sus discípulos podrán participar de su misión en favor de la liberación integral si son renovados por el Espíritu y confían en él. «La fe en la renovación mediante el Espíritu Santo y la esperanza en la venida del reino de Dios confiere a los creyentes la libertad para rechazar las estructuras existentes, las relaciones de poder; para emprender pasos valientes hacia un cambio que favorezca a los que padecen la miseria»[11].

Philipp Schmitz indica que el punto de partida para una moral específicamente cristiana debería ser la pobreza en el mundo, a la luz de aquel nuevo sentido y dinamismo de la pobreza perceptible en Cristo y donado a sus bienaventurados. Nos hallamos frente a complejas realidades y dimensiones de pobreza: primero, pobreza como experiencia radical de «pérdida y alienación. En su consecuencia final, es el símbolo de obstáculo y resistencia a aquella autorealización humana inteligible únicamente en términos de gracia»[12]. Y esto pone de manifiesto la segunda perspectiva: la

bienaventurada pobreza de los creyentes que veneran, como don del único Dios, creador y redentor, todas las cosas buenas que pueden ayudar a la liberación de la persona, a su propia realización en amor y justicia mutuos.

En este mismo sentido, Johann Baptist Metz escribe: «La pobreza como virtud es la protesta contra la dictadura del tener, del poseer y de autoengrandecimiento. Lleva a la solidaridad con aquellos para quienes la pobreza no es precisamente una virtud sino una triste situación vital e imposición social»[13]. La pobreza como don del Espíritu y signo del venidero reino de Dios es una liberación de la codicia y la avaricia (Col 3,5) que envenena las relaciones humanas y las estructuras socioeconómicas[14].

La pobreza que significa carencia de bienes de este mundo necesarios para vivir dignamente como seres humanos es un mal, especialmente si tal situación es consecuencia de estructuras y personas injustas. Los profetas la denuncian. En el polo opuesto se sitúa la pobreza como don del Espíritu, característica distintiva del «pobre de Yahveh». Este don no puede darse si no existe un compromiso creciente de ayudar al pobre y de hacer desaparecer las causas y prácticas injustas que le afligen[15]. Es una parte del ministerio profético de los teólogos y de todos aquellos cuya competencia les da autoridad para desenmascarar y denunciar las ideologías que ofrecen constantemente un fundamento «racional para que los privilegiados actúen de acuerdo con sus propios intereses y no se abran a las peticiones del pobre para compartir los recursos de que aquéllos disponen y éstos necesitan»[16].

Mediante la buena nueva de las bienaventuranzas proclamadas e interpretadas con el ejemplo de la vida, la Iglesia puede y debe «unir la luz de la revelación a la experiencia humana para iluminar el camino recientemente emprendido por la humanidad»[17]. Una adhesión personal a la economía de las bienaventuranzas no nos dispensa, sin embargo, de compartir la experiencia y de cooperar activamente con todos los que tienen competencia especial en este campo.

B) La economía es algo más que un negocio

Dos ideologías se corresponden con un modo de comportamiento aún más extendido: aislamiento (falta de integración) y la absolutización de la actividad económica.

El liberalismo clásico (con Adam Smith como jefe ideológico) considera la economía como autónoma, con un mecanismo autorregulador, que, en la mayoría de los casos, es el interés personal del hombre económico. Filosóficamente, esto establece y justifica un sistema económico y un comportamiento independiente de cualquier norma ética que no sean las «leyes» del mercado y el motivo del interés personal. A diferencia de la posterior sociología científica, no se tiene en cuenta la relación existente entre la economía y las restantes dimensiones y esferas de la vida social e individual.

Esta ideología afecta a muchas personas, entre ellas a los cristianos. Esas personas viven sus vidas en compartimentos estancos. La religión, vida familiar, cultura, realidad política y la responsabilidad están desintegradas. La economía, así como las restantes áreas de la vida, incluida la moral y el arte, se caracterizan por una «pérdida del centro» [18].

El segundo fenómeno, relacionado con el primero, es la tendencia a absolutizar la economía de una manera u otra. Karl Marx, al menos en la interpretación de Friedrich Engels y bastantes marxistas ortodoxos, califican la relación y proceso económicos como el factor determinante de todas las restantes dimensiones de la vida social, cultural, política y religiosa. ¿Quién puede negar que no sólo los marxistas sino otras muchas personas permiten que el pensamiento y la actividad económicos determinen prácticamente la mayor parte de sus vidas?

El concilio Vaticano II ha puesto su dedo en este fenómeno lamentable. «Muchos hombres, sobre todo en regiones económicamentes desarrolladas, parecen guiarse por la economía, de tal manera que casi toda su vida personal y social está como teñida de cierto espíritu económico tanto en las naciones de economía colectivizadas como en las otras» [19].

Como ciencia, la economía goza de consideración relativamente amplia y privilegiada. Más grave es aún la tendencia de bastantes economistas a explicar toda la vida cultural y social en clave de conceptos económicos [20]. El reduccionismo de estos economistas está relacionado con el pensamiento y la práctica de las personas de cultura unidimensional.

«Donde la economía se convierte en el único interés, la vida económica está viciada y los conflictos de los intereses económicos

conducen a las trágicas luchas de clase» [21]. Aquí radica una de las principales causas de las guerras.

1. *Economía y sociedad*

Uno de los mayores sociólogos, que comenzó su carrera como economista, escribió la obra fundamental sobre la relación existente entre la economía y los restantes rasgos de la sociedad [22]. Otro notable economista, Werner Sombart, llegó a idéntica conclusión de que no puede entenderse la economía en términos meramente económicos. La economía es algo más que los negocios. El lucro no es su única significación ni el móvil exclusivo.

Karl Marx tuvo aguda conciencia del impacto que la economía produce en las relaciones y procesos económicos de estructuración de la vida cultural y social, de la organización política, de las instituciones religiosas y del pensamiento. Aunque tiende a absolutizar el poder determinante de la dinámica económica sobre las restantes realidades históricas, él siente especial interés por la base social de la economía y por su organización. La ideología individualista no puede competir con las intuiciones de Karl Marx. La unilateralidad de éste sólo puede ser corregida por aquellos que prestan atención corrrecta a las dimensiones sociales y culturales de la economía misma y a sus diversas relaciones con la estructura y dinamismo de la familia, de la comunidad y de la sociedad.

La etología pone de manifiesto cómo, también entre los animales, la organización social y el comportamiento están condicionados en buena medida por la situación económica [23]. Característico de los humanos es que otros factores influyan en la economía así como en las organizaciones sociales.

Tratar la vida económica como compartimento estanco o como la única clave para todo lo restante destruye la sociedad, la cultura, la política y al mismo «hombre económico». Tal planteamiento contradice la realidad histórica. «Cuando todo se ha dicho y hecho, tal vez las circunstancias históricas y los valores heredados culturalmente, así como las creencias, tengan más que ver con la configuración de la vida económica que los motivos económicos universales» [24]. Se ha dicho y demostrado que el hombre de las culturas primitivas dedicaba relativamente más tiempo y trabajo que el hombre moderno a actividades que no perseguían una finalidad directamente económica [25].

Sociedad libre y libertad en las relaciones económicas están relacionadas entre sí y ambas dependen de cómo la cultura y la religión entiendan e incorporen los valores básicos de libertad y fidelidad. Una «ética de empresa libre»[26] necesita tener clara esta visión de la interacción e integración. De otro modo será irrealista e ineficaz.

El documento de Medellín sobre *Familia y demografía* (6-9-1968) es un buen ejemplo de un planteamiento ético y pastoral basado sobre una nueva conciencia de las complejas interdependencias[27], conciencia de la que carecieron otros muchos escritos éticos y documentos de la Iglesia. Ya el título dedicado por el concilio Vaticano II a su capítulo sobre *Vida socioeconómica* expresó idéntica conciencia[28].

2. *Economía y la vocación total de la persona*

El concilio Vaticano II comienza sus reflexiones sobre la vida socioeconómica subrayando «la dignidad y vocación total de la persona humana». El «bienestar de la sociedad como conjunto» no puede avanzar verdaderamente cuando la vida socioeconómica (la organización de las fuerzas productivas y el ordenamiento de la relación productiva) no dan testimonio de la verdad básica de que el «hombre es la fuente, el centro y la finalidad de toda la vida socioeconómica»[29].

No debería existir dicotomía entre el ámbito de la cultura personal y el dominio de la naturaleza. En las actividades y relaciones económicas, o la persona expresa y desarrolla sus propias capacidades creativas y su corresponsabilidad o, de lo contrario, se degrada a sí misma y daña a los demás. En las actividades económicas y a través de ellas, en el trabajo y relaciones laborales, la persona puede expresar, comunicar y conservar «grandes experiencias y deseos espirituales de manera que éstos puedan ser de utilidad para muchos, incluso para la totalidad de la familia humana»[30].

El «hombre económico» es, al mismo tiempo, una persona social y, sólo ordenando sus actividades y relaciones económicas con responsabilidad social y cooperación, puede integrar este ámbito de vida en su vocación total y construir su propia salud espiritual y psíquica. La utilización personal de las cosas materiales es, incluso, el test de la suprema vocación a amar y actuar en solidaridad, el test de si se conoce y honra a Cristo, redentor de toda la persona y de todas las personas (cf. Mt 25,31-46).

Aunque el marxismo no descubre la relación transcendental de la economía humana, ve algunos aspectos importantes. Contra el liberalismo, que separa la economía del resto de la vida, y contra la utilización desencarnada de las cosas materiales, el joven Marx afirma insistentemente que «la esencia de la persona es ser creativa y social. El hombre es autocreador»[31]. Consecuentemente, describe como alienación todas las estructuras de las fuerzas productivas y todas las relaciones que bloquean la creatividad de la persona y las relaciones sociales sanas. Para Marx, la alienación de los trabajadores y de quienes los explotan en el campo económico es la raíz de todas las restantes formas de alienación; es, podríamos decir, una especie de pecado original. Por consiguiente, la abolición de tal explotación es la *conditio sine qua non* para erradicar todo comportamiento antisocial[32].

Es una lástima que un antimarxismo ciego haya impedido a muchas personas descubrir lo que hay de verdadero en esta descripción de la alienación, sus causas y remedios. Pero es igualmente lamentable que la teoría marxista tienda a insinuar que bastan los cambios estructurales para superar el mal. No puede sanarse la relación económica sin un cambio del corazón, de la interioridad de la persona, en una reciprocidad de conciencias.

Si los critianos concedemos la prioridad a este cambio del corazón, nuestro compromiso en favor de estos cambios estructurales que contribuyan a superar toda forma de alienación no se debilitará sino que adquirirá mayor vigor[33]. Si queremos plantear de manera realista la ordenación adecuada de las fuerzas y relaciones productivas tendremos que considerarlas como parte integral de la cultura de la persona y como alimento de comunidades y sociedades sanas y pacíficas.

3. *La economía, realidad omnipresente*

La economía es más que los negocios. Comienza ordenando adecuadamente lo doméstico *(oikonomia)*. En una familia sana, las actividades productivas económicas compartidas son el sostén de las relaciones domésticas; el tipo de distribución que se practica pone de manifiesto que la economía es para la familia y no ésta para la economía.

En la teología oriental, y parcialmente también en la occidental, el ordenamiento ideal de todas las actividades y usos económicos en una familia sana tiene valor de símbolo: la «economía de la salvación» da sentido a las leyes e instituciones y no viceversa. En la oración dominical, tras las peticiones relacionadas con el nombre, reino y voluntad de Dios, viene la súplica en favor de la familia: «El pan nuestro de cada día dánoslo hoy.» La manera en que utilizamos las cosas terrenas —el pan para todos y de todos— refleja la seriedad de nuestro esfuerzo para honrar el nombre de Dios, para esperar su reino y hacer nuestra su voluntad amorosa. Quien se niega a considerar *nuestro* pan —el alimento y las restantes cosas que han producido la tierra y las manos de los hombres— como dones del único Dios para todos sus hijos, no puede orar verdaderamente cuando dice «no nos dejes caer en la tentación, más líbranos del mal».

La sociología de la religión ha ofrecido evidencia abundante de la relación existente entre economía y religión [34]. Las excesivamente simplificadas y polémicas teorías de Karl Marx han dado pie a consideraciones más matizadas. La fuerza y flaqueza de la religión se reflejan en las relaciones económicas. Peligrosas ideologías sobre el «hombre económico» falsean la religión y llevan a una mezcla confusa de religión, moral religiosa e ideologías. No puede entenderse el eros y la civilización, la revolución y contrarevolución sin relacionarlas también (pero no de forma exclusiva) con las estructuras económicas y comportamiento predominantes [35].

Las personas e instituciones religiosas no quedan al margen de la influencia, buena o mala, de la realidad económica. Cuanto menos consciente y deliberadamente aborden estos problemas más eficaz será la oculta vestimenta ideológica de la realidad económica. Todas las grandes religiones mundiales han condenado el culto a la codicia y la ambición de poder, pero con excesiva frecuencia hemos visto que se comprometieron con estos poderes no redimidos e insaciables.

Toda persona que tenga algunos conocimientos históricos y de la situación actual, estará de acuerdo en afirmar que «la política y la economía se condicionan respectivamente y de forma profunda» [36]. Pero evitemos las conclusiones. No se producen intentos concretos ni postura vigilante, ni los esfuerzos suficientemente consistentes para limpiar la interrelación mediante cambios estructurales y una clara educación ética.

La aparición de las empresas multinacionales, con todos los conflictos que ellas producen, pone de relieve el problema de la relación entre cultura y economía. «¿Puede una institución, la corporación, florecer en una pluralidad de culturas, cada una de ellas con tradiciones éticas distintivas?» [37] La conciencia más aguda de este fenómeno aumentaría la sensibilidad de las personas y podría ayudar a evitar muchos errores desagradables.

Un conocimiento más claro sobre las variadísimas relaciones entre cultura, ecoesfera y economía podría ayudar a comprender las llamadas éticas de economistas de la talla de E.F. Schumacher, quien no se cansa de insistir en que «está en juego la cultura, no la economía». Y nos pone delante un modelo económico que apunta a las bienaventuranzas y nos enseña «a vivir dentro de las limitaciones de nuestra naturaleza y del mundo físico» [38].

4. *Economía y actividad filantrópica*

El notable economista y sociólogo Werner Sombart ha prestado gran atención al problema de los motivos altruistas en la vida económica y a las actividades filantrópicas [39]. El altruismo no sólo es importante «para explicar determinadas asignaciones de recursos, especialmente de aquellos que se encuentran fuera del mercado; los fenómenos altruistas son igualmente cruciales para el funcionamiento del mercado» [40]. En las sociedades primitivas, las actividades económicas pretendían, primero, cubrir las necesidades de la familia y, segundo, el intercambio de regalos. Esto expresa un altruismo básico, la conciencia de la dependencia y solidaridad mutuas, el gozo de dar, la idea de que quienes dan generosamente recibirán dones generosos y, lo que es más importante, obtendrán un reconocimiento social.

«En una sociedad democrática, el voto de gastos para beneficio de otros constituye una institucionalización de la donación» [41]. En el actual mundo libre, mediante organizaciones caritativas y otras que no pretenden el lucro, la filantropía organizada constituye un voluntarismo considerable que se da sin lucro económico. Bastantes estados modernos reconocen este servicio al bien común y a necesidades urgentes recompensando con la reducción de impuestos [42].

La filantropía a través de las iglesias y otras organizaciones

voluntarias expresa y fomenta el altruismo de forma que no sólo enriquece la vida espiritual y social de los que son sensibles a las necesidades concretas y dan con generosidad, sino que humaniza la sociedad y la economía si esas prestaciones se llevan a cabo como dimensión integrada de solidaridad. «El hecho lamentable de que muchas organizaciones filantrópicas de nombre hayan sido utilizadas para evitar impuestos y con otras finalidades» [43] no permite considerar toda donación voluntaria en términos de función utilitaria, como si el filántropo no tuviera en la cabeza otra cosa que «sacar provecho de un acto de consumir unas oportunidades sin recibir *quid pro quo*. Es absolutamente necesario llevar a cabo un análisis más sistemático de las motivaciones subyacentes» [44].

La ética del Estado tiende a favorecer las actividades y organizaciones filantrópicas sólo en interés del propio Estado. Pero esto sirve, además, al bien común y supera el plano de la ganancia financiera. El prevenir los abusos y evitar incentivos al mero utilitarismo presta un servicio al bien común, dado que la filantropía, como expresión genuina de altruismo, ejerce una influencia humanizadora sobre la sociedad y la cultura. Esta consideración es éticamente importante también para quienes organizan actividades filantrópicas. No es sólo importante el éxito en la recolección y administración de fondos para fines loables, sino también, y especialmente, la promoción de un altruismo y solidaridad auténticos.

C) La Iglesia como sociedad económica y como maestra en el campo socioeconómico

También la Iglesia de la Palabra encarnada experimenta estas interrelaciones con la realidad económica. Las fuerzas económicas, los procesos y relaciones cambiantes afectan su vida. A su vez, toda la vida de la Iglesia (no sólo sus necesidades y actividades económicas) afectan a la economía así como al comportamiento de la persona económica. La Iglesia puede ser de muchas maneras modelo y maestra de metas, estructuras, relaciones y comportamiento económicos sanos [45].

1. *¿Modelo o escándalo?*

Hubo tiempos y lugares en los que la Iglesia fue un poder económico dominante, el mayor propietario de tierras con miles de labradores que dependían de las diócesis, parroquias o monasterios, la empresa constructora más importante, el más influyente promotor y suministrador de educación, con predominio en todas las artes.

La Iglesia necesitó siempre enormes recursos financieros para atender a quienes trabajaban en las parroquias, seminarios, misiones, administración, etc. Es una de las entidades que más puestos de trabajo ofrece. Emplea y da algún tipo de remuneración y seguridad financiera a más de un millón de sacerdotes y religiosos, así como a un número mayor aún de seglares en los diversos puestos pastorales, culturales y administrativos.

La manera en que la Iglesia entiende y realiza su función en sus propias relaciones y prácticas económicas tiene suma importancia para su credibilidad tanto en su misión específicamente religiosa como en su influencia liberadora sobre la vida socioeconómica. La Iglesia tendrá que plantearse, a todos los niveles, una serie de interrogantes sobre los métodos para recolectar fondos, sobre las prioridades en las asignaciones y gastos de esos fondos, sobre el principio de subsidiariedad y participación en los procesos de toma de decisiones, sobre la justicia intrínseca de los contratos, de las remuneraciones, sobre sus obligaciones especiales respecto de los pobres y marginados, sobre su observancia de todas las leyes justas de la sociedad civil.

Tal vez las estructuras y prácticas de la Iglesia no sirvan de modelo cuando ésta se limita a copiar las tendencias y costumbres dominantes en la sociedad económica. Por supuesto, no debería permanecer aferrada a pasados modelos si los de la sociedad secular son más adecuados, pero, en este campo, tenemos derecho a esperar innovaciones creadoras provenientes de los dirigentes de la Iglesia.

Aquellos cristianos que entran al servicio del evangelio para realizar tareas pastorales o de culto no presentan un modelo útil si desean ser pagados por todo lo que hacen de acuerdo con los baremos de la sociedad económica competitiva. Las autoridades eclesiásticas prestan un flaco servicio si pretenden promocionar

vocaciones sacerdotales ofreciendo privilegios económicos o asegurando a los candidatos que, en este «trabajo», encontrarán satisfacciones sociales y económicas similares o superiores a las que podría ofrecerles una profesión secular. Los clérigos y seglares escandalizan si, por servicios religiosos, piden igual que el diez por ciento de la población mundial que consume dos tercios de los recursos mundiales. Los que se dedican al servicio del evangelio, a cualquier escala ministerial, deberían ser modélicos en sus exigencias y comportamiento económico, dando testimonio de la «economía de las bienaventuranzas», situándose, al menos, en el camino de este ideal.

Las personas de Iglesia que viven por encima del nivel medio de las personas no tienen título alguno para pedir a otros que den de forma gratuita o que reduzcan los precios por servicios económicos prestados a empresas eclesiásticas. Por otra parte, no hay nada malo en que la Iglesia reciba el ofrecimiento libre de servicios económicos y los acepte ofreciendo una remuneración situada por debajo de los niveles económicos de la sociedad, siempre que las familias no resulten dañadas por estas prácticas.

Como patronos, las instituciones eclesiásticas deben ser ejemplos sobresalientes poniendo en práctica la doctrina social de la Iglesia, manteniendo unas relaciones humanas ejemplares, especialmente en la fidelidad de alianza. Lo mismo debería esperarse de quienes buscan empleo en la Iglesia.

En nuestro actual mundo crítico es contraproducente que las instituciones de la Iglesia no cumplan las expectativas de una sociedad económica en las que los estados y empresas dan cuentas públicamente. Para adecuar la legislaación y prácticas económicas de la Iglesia a las nuevas necesidades y a las legítimas aspiraciones, el clero necesitará de la cooperación de seglares competentes. De esta manera podría evitarse o suavizarse los conflictos de funciones [46].

Consciente de la actual interdependencia económica a escala mundial, la Iglesia puede poner en práctica modelos de asistencia mutua que respeten plenamente a la parte más débil. Entre los modelos que se ajustan a estas características podemos mencionar *Actio Misereor*, puesta en marcha hace unos quince años por los obispos de Alemania federal e imitada mediante otras instituciones similares en diversas iglesias locales. Uno de los objetivos es servir de inspiración a la sociedad para que ésta promueva el desarrollo de una más profunda comprensión de las necesidades del mundo y para «fomentar la disponibilidad a colaborar a escala mundial. En este orden de cosas, las iglesias consideran la igualdad entre las partes como exigencia de la justicia social internacional» [47].

2. *Enseñar con autoridad*

Como institución, la Iglesia necesita medios económicos y, mediante la moderación ejemplar, puede, en alguna medida, ofrecer modelos. Pero carece de autoridad y poder sobre la sociedad política y económica. Su autoridad se circunscribe al ámbito del evangelio y de la llamada a la conciencia de las personas.

Como sacramento de salvación que encuentra su identidad en el evangelio del misterio pascual de Cristo, la Iglesia «está presente en el corazón del mundo proclamando la buena nueva al pobre, la libertad al oprimido, el gozo al afligido. La acción en favor de la justicia, la participación en la transformación del mundo nos parece una dimensión constitutiva de la predicación del evangelio, de la misión de la Iglesia como redención de la especie humana y liberación de cada situación opresiva» [48].

Este bien formulado texto del sínodo de los obispos celebrado en 1971 sugiere que la autorizada enseñanza de la Iglesia no puede separarse de la actuación convincente. Sólo de esta manera inserta la Iglesia los «gozos y tristezas, los sufrimientos y ansiedades» de las personas en la luz liberadora del evangelio. Sólo de esta manera puede su enseñanza llegar a la conciencia individual y colectiva. La confesión humilde de sus propios fracasos es parte integrante de la autoridad que tiene la Iglesia para formar e informar las conciencias de las personas.

No es suficiente con que los creyentes asientan a los principios generales de la enseñanza social de la Iglesia. Aceptan verdaderamente su autoridad si, a la luz de su doctrina y ejemplo, ellos aplican conscientemente esos principios a su conducta personal y en su influencia sobre el ordenamiento de las condiciones de vida. Con Juan XXIII, tendremos que decir esto, especialmente, a aquellos cristianos que consideran como vinculantes en conciencia sólo las normas relacionadas con la moral individual [49].

La doctrina y práctica social de la Iglesia expresan que ella es

la Iglesia de la Palabra encarnada. Ella tiene que «llevar las realidades sociales, las experiencias y expectativas de toda clase, al ámbito de la salvación realizada por Cristo y a la salvación final. Su enseñanza moral social debe mantener viva conciencia de esta relación. Otra cuestión completamente diversa es si esto debe lograrse mediante la profecía social, a través de la llamada a la *metanoia* social, utilizando la crítica social liberadora o mediante la doctrina social. Lo realmente importante es ver el fenómeno social a la luz del mensaje de salvación» [50].

3. *Sin salirse de su competencia*

La autoridad moral de la Iglesia dimana de la autoridad del evangelio. Su eficacia estará en relación directa con la pureza y profundidad del conocimiento de salvación de aquellos que hablan y actúan para ella, su raciocinio discerniente, la integración y subordinación del conocimiento de dominio en la visión global del evangelio.

La autoridad docente de la Iglesia abarca únicamente a aquellos que son sus miembros por la fe y el bautismo. Pero, como parte de la proclamación del evangelio y de la moral evangélica, su enseñanza social, la profecía y la crítica, pretenden llegar a la conciencia de todas las personas. La Iglesia es *Mater et Magistra*, madre y maestra, de aquellos que la conocen como enviada por Dios, pero ella ha sido enviada a proclamar la buena nueva a todos. De ahí que tenga que esforzarse constantemente en proclamar la doctrina social de manera que todos puedan reconocerla como parte de todo el evangelio; anunciarla de manera que pueda convencer a las conciencias sinceras. Además, deberá tener conciencia de que tendrá autoridad moral y poder de convencer a las personas en estas materias si comparte la experiencia y correflexión de todos, si ofrece buenas razones para todo lo que propone como ley.

La política pública y la participación eficaz de personas responsables exige reconciliar tres factores: «necesidades sociales, factibilidad política y preferencias de valor... En este último campo, la Iglesia puede, y debe, desempeñar un papel importante» [51].

Para que la Iglesia se dirija a las realidades socioeconómicas con eficacia, su competencia de oficio tendrá que desposarse con

la competencia profesional y con la experiencia directa de las personas. Los científicos que escudriñan los procesos y relaciones socioeconómicas pueden ayudar a medir las necesidades y a señalar los problemas más urgentes. Sin embargo, su competencia profesional no les capacita para definir las elecciones de valor, punto en el que la política se juega su éxito o fracaso. En la Iglesia todos somos aprendices y los que tienen competencia de oficio o experiencia profesional ejercerán autoridad moral en la medida en que cada uno sepa escuchar y participar del esfuerzo común para lograr una visión integrada y encarnada.

Cuando las autoridades de la Iglesia recurran al derecho natural, intentarán dar razones convincentes, no se limitarán a proponer una filosofía abstracta, sino que ofrecerán una pintura en la que la experiencia histórica y la actual se dan la mano con la reflexión honesta y compartida abierta siempre a nuevos horizontes [52].

Consciente de que el Espíritu trabaja donde quiere y firme en la fe de que Cristo está presente en toda persona, la Iglesia entrará en diálogo con gentes de otras religiones y convicciones, escuchará y aprenderá. De esta manera, compartirá sus experiencias y visión de manera adecuada. «La utilización radicalmente honesta de la razón propia es el ascetismo más urgente» [53] a todos los niveles del diálogo y de la enseñanza. Es innecesario repetir que la honestidad absoluta, la misma complejidad de las situaciones y la diversidad de culturas llevará a un pluralismo incluso dentro del ámbito de la Iglesia cuando se trata de planteamientos específicos a situaciones socioeconómicas concretas.

4. *Ministerio profético*

En este campo, la principal misión de la Iglesia es un ministerio profético al servicio de los creyentes, profetismo asequible a toda persona. Por ello es necesario estar abierto radicalmente al Espíritu, dispuesto a sufrir y a aceptar el riesgo y sufrimiento de una conversión y renovación permanentes.

La dimensión profética aparece claramente indicada en la importancia que Juan XXIII, sus sucesores y el concilio Vaticano II dieron al examen de los «signos de los tiempos» a la luz del evangelio [54]. De esta manera la doctrina social de la Iglesia se libera de cualquier planteamiento abstracto y estático que la privaría de

antemano de alcanzar eco a escala mundial. Siguiendo el método de Joseph Cardijn, Juan XXIII sugiere el triple paso: «ver, juzgar, obrar». Vendrá inmediatamente la necesidad de expresar las normas teniendo presente la nueva situación, con disposición evidente a «adaptar las normas tradicionales de acuerdo con el espacio y el tiempo» [55]. Este método capacitó a Juan XXIII para hablar en clave diferente, para dirigirse al público en general no como «líder de una sociedad», sino con la conciencia de que, como miembro de la sociedad mundial, tenía que utilizar argumentos y tono aceptables para toda persona de buena voluntad, al tiempo que hablaba con toda franqueza y con la amplia visión de la gran tradición profética del Antiguo Testamento y del Nuevo.

El profeta habla a la conciencia de todos, pero especialmente a la de aquéllos constituidos en autoridad. Busca el cambio necesario no mediante el énfasis en las normas eclesiásticas, sino trabajando para lograr una nueva conciencia y un consenso sobre valores básicos con miras a las necesidades y posibilidades actuales [56].

Los profetas hablan en favor de quienes carecen de poder, pero no tratan de arrogarse el poder para sí mismos. Sigue la manera que Cristo utilizó para proclamar la buena nueva a los pobres, poniendo de manifiesto que quienes aceptan el reino liberador de Dios no explotarán o degradarán a otros, sino que estarán abiertos a la hermandad universal y a la justicia. Proclamando el mensaje de gracia que libera a la persona para Dios y para los demás, el ministerio profético en las iglesias armoniza la conciencia de cada uno con las exigencias y normas de la justicia, la paz y el amor.

La declaración del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa es la piedra angular de la nueva conciencia de la Iglesia en lo que respecta a las exigencias de su ministerio profético. Este ministerio se caracteriza por una visión global de la humanidad y de la sociedad. Y esto es algo completamente diferente a presentar una doctrina sistemática para todas las épocas y culturas. Su crítica social no es la aplicación de una doctrina estática, sino un revulsivo para las conciencias despiertas ante la dignidad del pobre y del oprimido, así como para la solidaridad que abarca a toda la humanidad. De esta manera, desenmascara la estupidez de la codicia y de la ambición de poder (cf. Sant 2,5-6; 4,2).

El profeta no ofrece recetas ni soluciones mágicas; denuncia las desviaciones, los errores deshumanizantes. Apunta al pecado colectivo a la luz de la poderosa doctrina de la gracia colectiva [57].

El profesor quiere cuidar personalmente de la víctima de los ladrones, pero el actual ministerio profético despierta la conciencia colectiva respecto de las estructuras, situaciones y prácticas extendidas, que hacen las veces de los ladrones. Trata de liberar y sanar el mayor número de personas posible [58] y, de esta manera, evitar heridas y asesinatos.

La auténtica crítica social como ministerio profético se caracteriza por una visión equilibrada de la vida socioeconómica a la luz de la creación, del pecado, de la encarnación, muerte y resurrección de Jesús y de nuestro destino de resurrección. «La no incorporación de todos estos aspectos convirtió en crítica negativa pasados planteamientos, tales como la ley natural católica, la teoría luterana de los dos ámbitos, el protestantismo liberal y la neoortodoxia» [59].

Precisamente, en la chocante y liberadora perspectiva de estas dimensiones, los cristianos ofrecen metas claras e ideales vinculantes; y llaman a un esfuerzo constante para humanizar la vida socioeconómica. Todo lo dicho es parte integrante de una doctrina social específicamente cristiana, así como de la crítica profética. A esa misma luz tenemos que entender documentos tales como las encíclicas *Pacem in Terris,* de Juan XXIII, *Populorum Progressio* y *Octogesima Adveniens* de Pablo VI, la constitución *Gaudium et Spes,* del concilio Vaticano II y todo el ministerio de Juan Pablo II [60].

Existen buenas razones para considerar el secretariado Justicia y Paz, con sus ramificaciones a escala mundial, como órgano de vigilancia profética y de valentía franca [61]. Se trata de un ministerio para la libertad de todos, que desenmascara mentiras sobre la libertad; trabaja en favor de estructuras y prácticas que favorezcan la libertad verdadera. Es la versión moderna del compasivo samaritano.

D) Historicidad y conflicto

La restauración y la santa alianza de la Iglesia (Iglesia y Estado) con los imperios y reinos reaccionarios favoreció una enseñanza de la ley natural desligada de la historia y antihistoria, fuertemente representada por la escuela francesa del «Orden Social». Aunque tuvo el contrapeso crítico de pensadores católicos de la

talla de Montalembert, pareció recibir confirmación doctrinal definitiva en el *Syllabus* de Pío IX (1864). Gustav Gundlach, el influyente consejero de Pío XII en cuestiones socioeconómicas, fue uno de los últimos representantes de esta gélida corriente de pensamiento [62].

Sin embargo, si echamos una mirada a la tradición global y al pensamiento católico actual, lo encontraremos bien descrito por Johannes Messner: «La naturaleza humana y el razonamiento humano son cambiables; y consiguientemente lo son también la ley y el derecho naturales... La doctrina de la ley natural, como la ciencia, está siempre en devenir» [63]. Oswald von Nell-Breuning toma la misma visión. «La ética social inquiere lo que debería ser y lo que debería ser cambiado. Necesita de la ciencia del ser y de las ciencias empíricas... Dime qué imagen de persona tienes y te diré qué tipo de ética social te acompaña» [64].

Si el cambio de conciencia es factor decisivo de nuestra cultura actual, los cristianos que viven conscientemente la historia de la salvación no serán extraños a esta dimensión de cultura. Es preciso integrar esa dimensión, especialmente, en lo que se refiere a la vida socioeconómica.

1. *El materialismo histórico* [65]

Fue una auténtica tragedia el que, además de una teoría reaccionaria y estática de la ley natural, los dirigentes efectivos de los trabajadores prestaran escasa o nula atención a la enseñanza social de la Iglesia. Voces proféticas como la del obispo Emmanuel Ketteler de Maguncia no fueron escuchadas por la Iglesia oficial ni por los moralistas que pretendían ser los intérpretes oficiales de ella. De ahí que Karl Marx lograra muchos adeptos entre los intelectuales jóvenes y en amplios sectores de los movimientos obreros. Su pensamiento, basado en la escuela francesa de la historia y en Hegel, era profundamente dinámico.

El materialismo histórico de Marx es más concreto y encarnado que el de otros pensadores. Llama la atención sobre el papel de las infraestructuras socioeconómicas en el dinamismo histórico al tiempo que mantiene alta la esperanza idealista prometida por anteriores representantes de la filosofía de la historia. En su socialismo científico trata de poner de manifiesto que, a pesar de

todos los conflictos, injusticias, alienaciones, la historia de la economía y del hombre social está dirigida intrínsecamente hacia una síntesis liberadora en la sociedad sin clases. De ahí que las fuerzas productivas deban promover la solidaridad de la humanidad en la economía y en la sociedad y, consecuentemente, en todas las estructuras, procesos y relaciones humanas.

Ya en la dialéctica histórica de Hegel, la relación entre dueño y esclavo —por imperfecta que fuera— constituía un avance respecto de la situación anterior, en la que «el otro» era destruido como enemigo. Hegel vio al esclavo en mejor situación que a los dueños de esclavos porque aquél es productivo para otros y sabe su limitación. Además, en el análisis final, los esclavos destruirán este orden liberando así a los esclavos y a los dueños de esclavos de una situación que no puede ser una relación final. «Los esclavos de hoy son los forjadores de la historia del mañana» [66].

Como la tradición judeocristiana, que es esencialmente dinámica y llena de esperanza, el materialismo histórico de Marx revela una fe inquebrantable en la significación final de la historia. Pero, a diferencia de lo que sucede en Hegel, no es una historia movida por el pensamiento; es una historia de carne y hueso, del hombre social y económico que *descubre* que la historia trabaja por medio de él en su solidaridad colectiva. De ahí que el objetivo de la historia no se realice desde arriba, sino desde abajo, tomando el relevo los oprimidos y explotados e imponiendo un cambio radical en las fuerzas y relaciones productoras.

La Iglesia ha tenido que aprender de nuevo que debe confesar humildemente el desfase existente entre su manera de actuar a todos los niveles y la enseñanza de Cristo. Frente a las diversas formas de socialismo, y de manera especial al marxismo, sabemos que no debemos identificar «equivocadamente una enseñanza filosófica respecto de la naturaleza, origen y destino del universo y del hombre con movimientos históricos que tienen fines económicos, sociales, culturales o políticos... Movimientos que, ocupándose de situaciones históricas en evolución constante, tienen que ser influidos por esta última y, por consiguiente, están necesariamente sometidos a cambios que pueden llegar a ser de naturaleza profunda.» Además, se reconoce francamente que estos movimientos «en la medida en que se acompasan a los dictados de la recta razón y son intérpretes de legítimas aspiraciones de la persona humana, contienen elementos positivos que merecen aprobación» [67].

Comenzando con León XIII, la doctrina social de la Iglesia captó gradualmente la dimensión histórica, dinámica, de la vida económica y social y ofreció la correspondiente enseñanza moral. La riqueza del evangelio y las experiencias históricas capacitan a la Iglesia «al tiempo que continúa su permanente preocupación para emprender las innovaciones creadoras que exige el actual estado del mundo» [68].

El cardenal Roy, como presidente del secretariado Justicia y Paz, describe atinadamente el actual pensamiento y enseñanza católicos: «La antropología y la teología, en su indispensable desarrollo, tienen que preservar constantemente la doble dimensión del ser y el devenir, la identidad y la renovación» [69].

El interés de la *Pacem in Terris* y la *Gaudium et Spes* [70] en el examen y discernimiento de los signos de los tiempos no es una dimensión situada fuera de la ley natural. La verdadera ley de la naturaleza del hombre histórico es responder fielmente a las oportunidades y necesidades que surgen constantemente. Tal vez sea exagerado decir que «así como pasa la figura de este mundo, así pasa también la figura de la moralidad», pero es cierto que «las tareas que configuran el condicionamiento humano están sometidas a modificaciones» [71]. En la actualidad podemos decir «que la apertura de su perspectiva ética es la característica permanente de la enseñanza social católica» [72].

La fidelidad al Señor de la historia y la atención a los «signos de los tiempos» nos ayuda a prevenir o superar el retraso cultural. Guiados por la historia de la salvación, agradecidos por la herencia pasada y arraigados en la tradición profética, los cristianos deberían ser los más cualificados intérpretes de estas significativas imágenes y símbolos que estimulan la imaginación social y llaman a una renovada fidelidad al Señor de la historia.

Una visión auténticamente cristiana es más dinámica que la ideolología marxista del materialismo histórico que atrajo a tanta gente porque los cristianos no fueron fieles al Señor de la historia interpretando los signos de los tiempos en el pensamiento y en la acción. Estamos ligados a todo lo que fue bueno en el pasado y a lo que ahora responde a las necesidades reales y a la dignidad de la persona humana. No tenemos que dejar que las condiciones y tendencias económicas nos dominen. El interrogante que se plantea el hombre de hoy se refiere a su lugar en la realidad social: «¿En qué medida aquél puede dominar a ésta? ¿En qué medida es dominado por ella? ¿En qué medida puede encontrar un lugar en ella?» [73]

Si hay que tomar las leyes de dentro de las fuerzas y realidades económicas o si existe la confianza ciega de que la vida económica traerá la libertad final, entonces es excesivamente limitado el espacio dejado a la persona, al dominio de ésta. La visión cristiana centra su mirada en la fidelidad a la historia de la salvación y al Señor, fidelidad que debe realizarse en una sociedad inestable y en estructuras económicas nuevas, profundamente distorsionadas y distorsionantes. Esta visión sitúa a los creyentes por encima de las tendencias y realidades conómicas, aunque tienen que estudiar cuidadosamente el dinamismo de la vida socioeconómica pasada y presente a fin de discernir el paso siguiente en la dirección adecuada. Con todo, la dirección y los medios son determinados por verdades que transcienden completamente la situación socioeconómica.

El progreso tecnológico y el poder del capitalismo de Estado y los grandes negocios hacen que aumente la dependencia humana de los procesos tecnológico y socioeconómico. Todo esto se incrementa mediante las diversas formas de reduccionismo que propone una falsa autonomía en el ámbito socioeconómico. Podrán utilizarse las fuerzas socioeconómicas de manera beneficiosa si la persona tiene suficiente vigor como para dar la importancia primera a la verdad, al conocimiento de salvación y actuar de acuerdo con una orientación clara a la significación última [74].

2. *El materialismo dialéctico y la función del conflicto*

El marxismo se da a sí mismo el nombre de materialismo dialéctico. Su interés no se centra en la materia en cuanto tal ni en la teoría de que la materia sola es el origen de todo. El ateísmo y la negación del espíritu no es parte tan irrevocable del marxismo como, por ejemplo, del materialismo de Feuerbach. La atención del marxismo se centra sobre los conflictos en la infraestructura económica que más decisivamente afectan a las relaciones humanas, a la vida social, a la cultura y a la religión.

El pensamiento dialéctico de Marx tiene sus propias características. Si lo comparamos con la explicación dialéctica hegeliana de la historia, veremos que Marx invierte las prioridades. El dina-

mismo dialéctico nace no del pensamiento, sino de las tensiones existentes en las fuerzas, procesos y relaciones económicas. En segundo lugar, Marx comparte el optimismo de Hegel, según el cual la dialéctica parte de la tesis, pasa por la antítesis para desembocar en una síntesis más satisfactoria, finalmente en una síntesis perfecta en la sociedad sin clases. En ella la solidaridad y dignidad de todas las personas está incorporada en la vida socioeconómica. En tercer lugar, el énfasis marxista recae sobre la alienación e injusticia económicas como fuente del odio y lucha de clases; también se centra sobre la lucha como elemento creativo en la formación de una síntesis mejor. De ahí, en el marxismo ortodoxo, la tendencia a justificar fácilmente la violencia y a recurrir a ella como paso inevitable en el progreso dialéctico hacia un mundo mejor.

Entre los cristianos de nuestros días (incluidos los teólogos de la liberación) se discute acaloradamente si el modelo del materialismo dialéctico sirve para analizar la situación histórica y los procesos previsibles. Hay aquí unos puntos decisivos: primero, si se está de acuerdo con el marxismo rígido en que la lucha con odio es necesaria y, por tanto, moralmente indiferente e incluso buena; segundo, si a la hora de analizar, se intenta explicarlo *todo* por medio de la realidad económica, como si no existiera el Dios del amor, al menos en el campo socioeconómico, y como si el poder del compromiso de la no violencia en favor de la justicia, la paz y el amor no tuviera posibilidad alguna.

Como se pone de manifiesto en muchos de sus textos, especialmente en *El Capital,* el análisis que Marx hace de la función de la religión se basa en el triste hecho, experimentado frecuentemente, de que los estamentos religiosos tendieron a justificar y «santificar» como querido por Dios el ordenamiento laboral, frecuentemente inhumano, que afectó, incluso, a mujeres y niños. Ante tales valoraciones, tenemos que sentirnos de acuerdo con Marx en que quienes actúan de esa manera están completamente marcados por la economía de la avaricia y de la ambición de poder o carecen de discernimiento. Afirmamos también que los trabajadores que aceptan las condiciones y relaciones deshumanizadoras como «queridas por Dios» hablan de un «Dios» en quien no puede creer una persona que tenga un mínimo sentido crítico.

Para comprender la situación histórica analizada por Marx, sólo necesitamos leer los escritos del obispo rebelde Lefebvre y

de sus secuaces y observar la disposición de algunos «cristianos» ricos a invertir dinero para dar alas al tradicionalismo de aquél. Marx no tuvo la suerte de encontrar una práctica genuinamente cristiana. También le influyó la manera de pensar de las gentes con quienes vivió, fuente de muchos sufrimientos para él.

Aunque consideró su análisis como meramente científico y no ético, de hecho es una vigorosa protesta profética contra la injusticia no sólo de actos individuales, sino de la totalidad del sistema socioeconómico. Sin embargo, la moral rechazada por Marx no era la ética genuinamente cristiana y humanista, sino un imperativo desencarnado de «amor» que no sentía la perentoria necesidad de denunciar las condiciones inhumanas.

La Iglesia del concilio Vaticano II y el Consejo Mundial de las Iglesias no van a la zaga de Marx en la crítica de las condiciones injustas y alienantes de la vida socioeconómica. En línea con la gran tradición profética añaden conciencia a las situaciones conflictivas [75]. La protesta es verdaderamente profética porque se inspira en la fe en Dios, creador de la materia y del espíritu, en Dios redentor de la totalidad de la persona y del hombre socioeconómicos, y en el Espíritu Santo que desea renovar los corazones y la faz de la tierra sin exceptuar el ámbito socioeconómico.

La visión cristiana no acepta un mecanismo fatalista de lucha teñida de odio y violencia, pero advierte a quienes se aferran al orden injusto, a quienes no utilizan los recursos de la no violencia, de la acción creadora; les dice claramente que están entregándose al mecanismo fatal de la codicia, de la ambición de poder o de la pasividad cobarde y perezosa.

La protesta de la Iglesia es verdaderamente profética porque no acepta la teoría de que las condiciones y relaciones económicas injustas constituyen una ley de progreso. Por el contrario, las iglesias las denuncian como origen del pecado, como perpetuación e incremento de la maldad. El gran pecado consiste en que éstas continúan a pesar de que Dios nos ofrece una justicia y una paz liberadoras.

Por otra parte, los teólogos y científicos actuales investigan también aquellas dimensiones del conflicto que no son necesaria o totalmente consecuencia del pecado [76]. Pueden utilizarse los conflictos de manera creativa si renunciamos a explicar todo como consecuencia de la mala voluntad y del pecado de otros. Cristo, Salvador del mundo, es también el conflicto salvador [77]. Acentúa

desgarradoramente el conflicto desenmascarando el pecado del hombre y la maldad del mundo. Pero ora: «¡Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen!» (Lc 23,34).

La Iglesia reconoce la necesidad del conflicto y la conciencia creciente de las situaciones conflictivas. Pero no admite la necesidad de la violencia; al menos no cree en la violencia como medio normal [78]. Los discípulos de Cristo, el profeta, hablan un lenguaje que no puede agradar al rico ni al poderoso no conversos. «Mientras que una masa enorme de personas carece aún de lo absolutamente necesario para vivir, algunos, incluso en países menos avanzados, viven suntuosamente o amontonan riqueza. El lujo y la miseria se tocan» [79].

Al fatalismo del odio y la violencia, el mensaje moral del evangelio contrapone la buena nueva de la reconciliación. Pero sería una equivocación desastrosa confundir la reconciliación genuina con la pasiva aquiescencia y aceptación de un injusto *status quo*. Por la redención y la reconciliación, los discípulos de Cristo se convierten en profetas, en levadura en la masa, actuando para lograr cambios profundos.

Necesitamos urgentísimamente una cuidadosa psicología, moral y arte de la solución de conflictos, la valentía de hacer frente al conflicto y a sus raíces, discernir lo que puede cambiarse y lo que tenemos que aceptar o tolerar durante el tiempo venidero. Charles Curran se hace portavoz de muchas personas cuando escribe: «En mi opinión y hablando en general, el pensamiento social católico tiene que prestar mayor atención al conflicto, concederle mayor importancia, cargar menos el acento en el orden y en la armonía» [80].

Necesitamos una estrategia para lograr una cabal reconciliación que exprese la auténtica justicia y el amor. Forma parte de esa estrategia una ética y suerte de compromiso que rechace cualquier componenda insensata pero promueva concesiones dinámicas que faciliten la posibilidad de dar un paso más hacia una situación menos inhumana y menos injusta. Se acepta la concesión como mal menor mientras continúa la lucha contra el mal. «Si se entiende el compromiso como "arreglo" a pesar de las visiones en conflicto» (Messner), entonces el esfuerzo decisivo se encaminará a lograr una «arreglo consensuado», aunque continúen existiendo desacuerdos de opinión evidentes en algunas materias, incluso después de la reconciliación. En todo caso, el compromiso provisional es una alternativa importantísima a la violencia. De ahí que lo situemos en los primeros lugares de los medios a utilizar para solucionar conflictos [81].

El compromiso es posible, y frecuentemente moralmente necesario, incluso si los conflictos conciernen no sólo a medios e intereses, sino también a metas e ideales básicos [82]. En la estrategia del compromiso provisional honesto, cada una de las partes reconoce y hace reconocer a la otra parte que la reconciliación es una tarea permanente y que el compromiso alcanzado por ellos debería despejar el camino para un diálogo más amplio y preparar una base mejor para soluciones más satisfactorias.

3. *Cristianos y socialismo* [83]

Desde un comienzo, una mentalidad marcada por la postura defensiva y por el unilateral «conocimiento de dominio» tendió a condenar como comunismo cualquier movimiento que subrayara lazos sociales y determinadas formas de socialismo. Igualmente se apuntó con el dedo a quien se declarara favorable a cualquier tipo de socialismo.

La Iglesia oficial de hoy adopta una postura de mayor discernimiento. La expresión más significativa del matizado planteamiento actual se encuentra, probablemente, en la carta apostólica de Pablo VI, *Octogesima Adveniens* (14-5-1971): «Algunos cristianos se sienten atraídos actualmente por corrientes socialistas y sus diversos desarrollos. Reconocen en ellas una serie de aspiraciones que llevan dentro de sí mismos en nombre de su fe. Se sienten parte de esta corriente histórica y desean ser pieza activa en ella. Ahora bien, esta corriente histórica adquiere, bajo el mismo nombre, formas diferentes de acuerdo con los diversos continentes y culturas, a pesar de que extrajo sus aspiraciones, y continúa haciéndolo en bastante casos, de ideologías incompatibles con la fe. Es preciso un altísimo grado de discernimiento» [84].

Aquí se reconoce indirectamente que no todas las formas de socialismo han extraído sus aspiraciones de ideologías irreconciliables con la fe y que algunas otras se han distanciado de tales fuentes. No podemos juzgar simplemente sobre la base de los términos «socialismo» o «comunismo». El texto continúa y desaconseja una simplificación excesiva: «Hay que distinguir para guiar

la elección concreta entre los diversos niveles de expresión de socialismo: una búsqueda generosa de una sociedad más justa, movimientos históricos con finalidad y organización política, ideología que pretende presentar una pintura completa y autosuficiente del hombre. Con todo, estas distinciones no deben llevar a considerar tales niveles como completamente separados e independientes. Hay que poner claramente de manifiesto los lazos que, según las circunstancias, existen entre ellas. Este discernimiento capacitará a los cristianos para ver el grado de compromiso posible en estas líneas, compatible con la conservación de los valores, especialmente de la libertad, responsabilidad y apertura a lo espiritual, que garantice el desarrollo íntegro de la persona.»

Esta guía oficial, que cierra el paso a cualquier fórmula o tipo de simplificación, merece la aceptación y reflexión más cuidadosas.

La historia de la vida socioeconómica ofrece varios modelos. Además de las diversas sociedades primitivas caracterizadas por la solidaridad, la participación, la propiedad colectiva y el protagonismo en los procesos de toma de decisiones, existen modelos de una especie de capitalismo de Estado. Recordemos la historia del patriarca José en Egipto. Informa Heródoto que «en las ciudades de Persia no existía mercado» [85]. El rey organizaba la distribución de los bienes. La secta de Qumrán, así como la primera comunidad cristiana en Jerusalén y las comunidades religiosas, fueron, en diversas grados, modelos de socialismo, donde la solidaridad de las personas en los valores espirituales se reflejaba en la vida y estructuras socioeconómicas.

Los grandes movimientos socialistas del siglo pasado y del actual tuvieron, como fuente común, la conciencia de que la tecnología y los medios de comunicación modernos multiplican los lazos sociales y las dependencias socioeconómicas [86]. La concentración de las fuerzas y bienes de producción en manos de personas o grupos privados ha tendido a excluir las masas de la propiedad y de los procesos de toma de decisiones que afectan vitalmente a las personas marginadas. «Es obvio que las grandes concentraciones de riqueza influyeron siempre en el proceso democrático desproporcionadamente» [87].

Para la línea dura marxista-leninista-stalinista es imposible compaginar el socialismo científico y aquel otro basado en un planteamiento ético (socialismo utópico). Con todo, los comunistas recurren, frecuentemente, a reflexiones éticas profundamente ale-

jadas de la posición dura, según la cual «todo lo que favorece nuestro comunismo es bueno». Mientras que el comunismo ruso lleva la impronta del pesado autoritarismo y centralismo de la era de los zares, el comunismo chino es influido frecuentemente por la gran historia ética del confucianismo y utiliza eficazmente el recurso directo a la moral. Al menos una corriente encierra una semejanza con el experimento que Dubcek quiso realizar en Checoslovaquia tratando de llegar a un socialismo con «rostro humano» [88].

El socialismo africano actual, especialmente el inaugurado por Julius Nyerere, presidente de Tanzania, se basa en lo mejor de las tradiciones africanas y de las aspiraciones cristianas. «*Ujamaa* o "espíritu de familia" describe nuestro socialismo. Se opone al capitalismo que pretende construir una sociedad feliz sobre la explotación del hombre por el hombre. El socialismo africano considera a todas las personas como hermanos, como miembros de su familia que se extiende sin cesar» [89].

Criterio decisivo es el tipo de autoridad que concibe o produce el socialismo: ¿existe participación máxima en los procesos de toma de decisiones? ¿O se encuentra el poder económico, cultural, político en manos de unos pocos y de una burocracia alienada?

Una de las funciones básicas de la doctrina social católica es el servicio a la libertad genuina, a la educación de la persona para la libertad, su utilización liberadora para beneficio de todos, la preocupación por instituciones que mantengan y promuevan la libertad para todos [90].

E) La economía, tarea ética común

1. *La gran herejía*

La codicia y la ambición de poder pueden convertirse en las formas principales de idolatría (Col 3,5). En los tiempos modernos, estos falsos dioses se han plasmado en ideologías que les hacen aparecer como razonables. El maquiavelismo justificó una política del poder que tiene su justificación en sí misma. Adam Smith (1723-1790) y su escuela, bajo la influencia del deísmo (un Dios lejano), enseñó que la economía y el hombre económico no necesitan de imperativos éticos, sino que pueden fiarse totalmente

del interés personal de cada individuo. Afirmaron como tesis que el mecanismo del mercado libre y la suma de los intereses individuales desembocaría en un todo armonioso. «Cada individuo se afana constantemente por encontrar el empleo más ventajoso del capital de que pueda disponer. Tiene presente su propio provecho, no el de la sociedad. Pero el estudio de su propio provecho le lleva, de manera necesaria, a preferir aquel empleo que es más ventajoso para la sociedad» [91].

En nuestros días, una economía conscientemente desprovista de valores y autosuficiente, con su reduccionismo, llega casi a las excesivamente optimistas conclusiones de Adam Smith sobre el desenlace automáticamente armonioso. El neoliberal Ludwig von Mises escribe: «El liberalismo deriva de las ciencias puras de la economía y la sociología. Éstas no emiten juicios de valor en su esfera propia y nada dicen acerca de lo que debe ser ni sobre lo que es bueno o malo; se limitan a poner al descubierto lo que es y cómo llega a ser» [92].

El «socialismo científico», aunque llega a resultados prácticos completamente diferentes, adopta el mismo planteamiento aparentemente científico alejado de todo juicio de valor. Según sus defensores, no compete a la ética («ávido deseo utópico»), sino a los análisis científicos exactos sobre las leyes innatas de la historia económica determinar qué vida socioeconómica resultará. Sin embargo, esto no les impide combinar «sus análisis económicos con expresiones de violación moral» [93] y tajantes imperativos que convierten sus análisis en ley coercitiva.

La enseñanza social de los papas, iniciada con la *Rerum Novarum* de León XII, debe ser contemplada sobre el trasfondo de estas herejías del liberalismo y del «socialismo científico» [94]. La Iglesia denuncia incansablemente aquellas ideologías que niegan la posibilidad de reconocer las exigencias básicas de la verdad y la justicia; denuncia, igualmente, toda tendencia a «sacrificar, para vivir, las razones de vivir» [95].

El hombre moderno que crea este mundo sin objetivos éticos claros no puede sentirse en él como si estuviera en su propia casa y se siente invadido por la carencia de sentido, cercana al nihilismo. Si prevalecen las concepciones que niegan una orientación ética consciente en el mundo socioeconómico, no es de extrañar que este mundo moderno sea incapaz de poner su enorme desarrollo técnico al servicio de toda persona y de la totalidad de cada

hombre. Sin un juicio de valor no puede existir una economía verdaderamente humana y menos aún humanizada. Eliminar el juicio de valor de las ciencias sociales, especialmente de la economía y elevar estas ciencias a la categoría de norma para el área socioeconómica de la vida equivale a perder la dimensión humana.

«La economía del *laissez-faire* tendió a abolir el problema moral tratando de poner de manifiesto que la prosecución del interés personal redunda en beneficio de todos. La generación actual tiene que reafirmar la autoridad de la moral sobre la tecnología. La misión de los científicos sociales será ayudar a los hombres de nuestros días para que vean la necesidad y dificultad que va a entrañar esta tarea» [96]. Naturalmente que no es tarea fácil ofrecer normas morales concretas para la actividad económica. Pero el hombre económico puede adquirir las virtudes básicas tales como dignidad de cada persona, libertad genuina, fidelidad y solidaridad; y puede considerar su tarea socioeconómica a la luz de la vocación total de la humanidad [97].

Apuntaremos los criterios fundamentales para un juicio ético de las teorías, estructuras y modos de comportamiento económicos: 1) la dignidad, bienestar y desarrollo de todas las personas; 2) la solidaridad de la humanidad; 3) participación activa y creativa de todos los que quieren y pueden construir estructuras de autoridad que promuevan estos valores.

No sólo existe un número creciente de personas que propone un socialismo basado sobre la ética, sino que hay también defensores del mercado libre que señalan la convicción y el comportamiento éticos como condición absoluta para el funcionamiento de la libertad en el mundo socioeconómico. «A los empresarios defensores ardientes de la economía de mercado les digo: "Dejad de engañaros a vosotros mismos; dejad de renunciar a un poco más de libertad a cambio de menos dinero a corto plazo. Si creéis realmente en una economía de mercado abierta y competitiva, si creéis en el valor de vuestro propio producto o servicio, sed honestos"» [98]. Por supuesto que una persona no es honesta ni conoce las exigencias de la honestidad si desconoce los valores básicos de la solidaridad, de la corresponsabilidad y respeto de la dignidad de cada persona.

2. *Justicia salvadora de Dios y respuesta solidaria de los hombres* [99]

a) La justicia de Dios y nuestra respuesta de fe

Todos los artículos de la fe cristiana llaman urgentemente a la solidaridad humana, especialmente a la justicia social activa de todos en favor del débil y del oprimido. El concepto bíblico de la justicia *(dikaiosyne)* de Dios puede servir como punto de mira. Pablo y Mateo acentúan de manera especial la justicia *salvadora* de Dios. Dios — siendo justo y fiel a su propio nombre, Padre — toma la iniciativa y sale a buscar al que se ha perdido, justifica al pecador por pura gracia.

La doctrina paulina de la justificación por la fe y la gracia no debe ser interpretada equivocadamente como individualista o como título para la vanagloria respecto de otros, como hicieron los calvinistas al considerar su éxito económico como señal de su propia predestinación. La justicia salvadora de Dios es una llamada que reúne. El que me salva es el Salvador del mundo. El que llama a la salvación me llama a la comunión con él y con todas las personas. Aceptar la inmerecida gracia de Dios, alabar su acción justificante, significa esencialmente estar dispuesto a conformarse a esta verdad de la justicia salvadora de Dios. Ella se convierte en la ley escrita en nuestros corazones.

Un cristiano no puede limitarse a la justicia conmutativa («te doy y me das»). Si, en fe agradecida, comprendemos que Dios actuó gratuitamente, y continúa actuando, para salvarnos con la justicia inmerecida, comprenderemos también que los marginados, los explotados, los «casos que no tienen remedio» constituyen un fuerte reto a nuestras acciones individuales y solidarias en favor de ellos. Todo el que no percibe esto desde dentro, y en comunión con quienes tienen su misma fe, vive aún en una religión alienada [100]. La fe genuina ensancha el horizonte y fortalece las energías para la justicia social. Ahí se pone a prueba la fe del individuo y de la comunidad de fe. La fidelidad a la acción de Dios se derrama en fidelidad entre las personas, especialmente en fidelidad al necesitado.

«La noción bíblica de justicia puede resumirse en el principio "a cada uno de acuerdo con la medida de su necesidad", no por ser algo humano que se encuentra en necesidad, sino por su necesidad como medida de la justicia de Dios para con él» [101]. Carl Friedrich von Weizsäcker está convencido de que estas cualidades de la justicia social son notas características de una moral universal y fruto de la experiencia contemplativa de todas las grandes religiones. Está también convencido de que muchos jóvenes ansían este tipo de experiencia [102]. Lawrence Kohlberg, en su investigación cultural, llega a la conclusión de que la virtud de la justicia universal late por doquier en el pensamiento del niño. «El problema reside en sacar esa percepción del niño de las sombras de la cueva, paso a paso, hacia la luz de la justicia como forma ideal» [103].

b) Dimensiones de la justicia social

La expresión «justicia social» ha adquirido un puesto destacado en la enseñanza social de la Iglesia especialmente desde la encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pío XI (1931). Este tipo de justicia conviene a la humanidad como familia del único Dios. Oswald von Nell-Breuning escribe: «Para la doctrina social católica, el bienestar común es la norma suprema de toda vida social y de todo orden... de ahí que la justicia social exija nada más y nada menos que todo lo necesario para conservar el bien común donde existe y hacerlo existir, o aproximarse a ese objetivo, donde está ausente» [104]. «Concepción (la del bien común) que se concreta en el conjunto de las condiciones sociales que permiten y favorecen, en los seres humanos, el desarrollo integral de su persona» [105].

El modelo es una familia sólidamente unida en la que prevalece el interés común, donde es evidente que los miembros débiles tienen derecho a esperar de los más vigorosos y de la solidaridad de todos. Esta experiencia, así como la educación en las virtudes básicas de la familia, revisten capital importancia para la edificación del bienestar común. Por otra parte, una sociedad transida de justicia social reporta grandes beneficios y ejemplos morales a las familias [106].

Aunque no puede darse el mismo tipo de reación en una empresa moderna y en la familia, debería existir, más allá del trabajo común y de las metas económicas, un sentimiento de objetivo de vida compartido, de corresponsabilidad y cuidado de los débiles. Ése sería el fruto de la justicia social como virtud. Pero no fruc-

tificará sin el esfuerzo constante para desarrollar estructuras que favorezcan esta solidaridad.

La justicia social tiende a la igualdad de oportunidades y de condiciones de vida; al menos éste es el presupuesto inicial. Las desviaciones deberían evitarse. Sin embargo «no existe injusticia en que algunos alcancen beneficio mayor a condición de que la situación de personas no afortunadas de esta manera mejore con aquel beneficio» [107].

La virtud de la justicia social va más allá de las posibilidades de la economía de mercado social y de la legislación social a la que aquélla da visión y eficacia. El estado de prosperidad no puede dar lo que puede ser ofrecido libremente por personas que practican esta virtud: por ejemplo, el cuidado personal por quienes quebrantan la ley, la espera de sanación de éstos, la restauración de su dignidad, la bienvenida de personas marginadas que retornan a su medio ambiente propio. Las leyes e instituciones tienen que favorecer este género de aceptación, respeto y cuidado, pero la sociedad permanecerá desordenada si la justicia social como virtud no está profundamente enraizada en los corazones de las personas. Si ella forma realmente los corazones y las mentes de los creyentes, sus horizontes tendrán dimensiones mundiales.

La justicia social no es algo que afecte únicamente al patrón y a su empleado. Influye profundamente en las condiciones en que la gente produce y distribuye los productos de su trabajo. Lo toca todo, promueve el desarrollo de la cultura personal, abarca también las relaciones internacionales, especialmente las que existen entre las naciones industrializadas poderosas y ricas y los países pobres, en vías de desarrollo.

Mahatma Gandhi habla el lenguaje profético de los padres de la Iglesia, desenmascara los pecados contra la justicia social. «Sugiero que somos ladrones, en un sentido. Si yo tomo algo que no necesito para mi uso inmediato y lo guardo, se lo robo a alguien... Si cada uno tomara únicamente lo que necesita y nada más, no existiría pobreza en el mundo, ninguna persona moriría de hambre. Pero, mientras existe esa desigualdad, somos ladrones» [108]. Y esto se aplica tanto a las relaciones entre grupos sociales como entre naciones. Pero debemos añadir que también pecan contra la justicia social aquellos que rehúsan hacer su propia aportación al bien común al tiempo que exigen la ayuda de otros.

La justicia social contiene exigencias absolutas e inmediatas,

pero, en su forma perfecta, es un mandamiento positivo que nos llama a permanecer siempre en la senda que lleva a una mejor comprensión y realización.

c) La justicia distributiva a la luz de la justicia social

El Estado moderno entiende que la justicia distributiva se expresa en un sistema equilibrado de impuestos de manera que todos, de acuerdo con sus posibilidades, lleven las cargas de las tareas comunes, con notable delicadeza para los más débiles. Además, gran parte del producto bruto es repartido por el Estado a aquéllos, enfermos, minusválidos, víctimas de discriminación, los analfabetos y otros infortunados, que tienen pocas posibilidades de obtener su parte en el mercado.

Existe una nueva conciencia de derechos que el legislador y la administración del Estado no puede ignorar. La *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos humanos* (1948) dice en el artículo 25: «Toda persona tiene derecho a un nivel de vida suficiente para asegurar su salud, su bienestar y los de su familia, especialmente por la alimentación, el vestido, el domicilio, los cuidados médicos y los servicios sociales necesarios, toda persona tiene derecho a la seguridad en caso de apuro, enfermedad, invalidez, viudedad, ancianidad, o en otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia a consecuencia de circunstancias independientes a su voluntad.» Esta visión alcanza dimensiones internacionales mediante la declaración de la asamblea general de las Naciones Unidas en abril de 1974, acerca de un *Nuevo orden económico internacional*, y la *Carta de los derechos y deberes económicos*, publicada en septiembre de 1975. Aunque las Naciones Unidas no tienen poder para obligar al cumplimiento de estos derechos, la declaración expresa y promueve una nueva conciencia colectiva.

El cardenal Roy, presidente de la comisión pontificia Justicia y Paz, ve «algún movimiento hacia un nuevo consenso en el que primitivos conceptos de crecimiento económico son complementados con nuevas ideas de justicia social... El hombre económico está comenzando a atisbar algo de la visión plena de la persona como agente responsable, creativo en su acción, libre en sus decisiones últimas, unido a sus semejantes en los lazos sociales de respeto, amistad, cogestión en la obra de levantar un mundo justo y pacífico» [109].

Esta visión difiere profundamente de la sostenida por David Ricardo, expresada en el prólogo de su famosa obra *The Principles of Political Economy and Taxation* (Londres 1814). Allí hablaba únicamente de la distribución de los productos de la tierra, del trabajo, de la maquinaria y del capital, entre «las tres clases de la sociedad», los propietarios de la tierra, del capital y del trabajo. Para él, el principal cometido era estudiar las leyes que determinaran la distribución.

La justicia social no sólo regula la distribución de la ayuda económica a los pobres. Principalmente responde a la dignidad y libertad del hombre y respeta la «aspiración de la persona a la igualdad y a la participación» [110].

La justicia distributiva, inspirada por la justicia social, intenta no sólo una mejor distribución de los bienes, sino también corregir las enormes desigualdades de poder que permite a una minoría tomar decisiones que afectan claramente la vida de muchos. La justicia y la igualdad requieren vigorosos esfuerzos «para hacer desaparecer lo antes posible las inmensas desigualdades económicas» que, frecuentemente, «están acompañadas por discriminaciones individuales o de grupos» [111]. Hasta las últimas décadas, el mundo no ha llegado a ser consciente de la enorme injusticia que supone la discriminación en virtud de la raza o del sexo. La Iglesia tiene la imperiosa y urgente necesidad de dar a las mujeres una plena participación en el proceso de toma de decisiones. De lo contrario, la Iglesia no tendrá credibilidad cuando llame a la sociedad a superar «lo antes posible» la discriminación contra la mujer [112].

Con el fin de superar pasadas injusticias cometidas con determinados grupos raciales, sexuales o minoritarios, algunos países han propuesto o implantado ya un sistema de cupo como medio para asegurar que las minorías tengan mejor acceso a determinados puestos de trabajo o a determinados puestos en escuelas. La justicia distributiva, que reconoce el criterio fundamental de la necesidad humana y se basa en una igualdad proporcional, no aritmética, está abierta a ese tipo de propuestas como medio de compensar pasadas discriminaciones.

3. *Economía al servicio de las necesidades humanas*

En contra de una economía orientada exclusivamente por el lucro, la justicia social exige que los objetivos y la organización

de la economía humana estén orientados al servicio de las necesidades auténticamente humanas. «La finalidad fundamental de esta productividad no es el mero incremento de productos, ni el beneficio mayor, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus aspiraciones intelectuales, morales, espirituales y religiosas... pensamos en *cada* persona y en *cada* grupo de personas.» Sólo de esta manera la actividad económica caminará por el sendero de la moral, de manera que se cumpla el plan que Dios trazó para la humanidad [113].

Debemos *distinguir diversos tipos de necesidades: primero,* lo que las personas necesitan para llevar una vida segura y digna; segundo, lo que uno «necesita» porque ya otros lo tienen; tercero, lo que uno *desea* para satisfacer su sentimiento de superioridad sobre otros. Aunque la segunda categoría de deseo o necesidad podría ser entendida como deseo de igualdad, el tercero es una de las principales causas de trastornos en la vida social y en el crecimiento personal. En la producción y distribución de bienes debería darse la preferencia absoluta al primer tipo de necesidad.

También la educación, acomodada al tipo de cultura y economía en que uno vive, es una necesidad básica. Desgraciadamente, gran parte de la educación actual, de manera especial la educación informal transmitida por los medios de comunicación social, está determinada por los intereses de mercado. Se fomenta en las gentes el deseo de poseer más en lugar de *ser* más. Esta tendencia favorece el aumento del materialismo y la violencia en la sociedad y en el mundo.

Los principales obstáculos para montar una economía orientada a cubrir las verdaderas necesidades humanas, en vez de perseguir unilateralmente el lucro, son las grandes industrias, la masa laboral, los gobiernos fuertes. «El más potente ha pretendido hacer el trabajo de forma más eficaz. La cantidad y el pragmatismo prevalecen sobre la calidad y el significado» [114].

En el mundo actual, especialmente en los países en vías de desarrollo y con altas tasas de natalidad, el empleo es una necesidad muy urgente. Deberá cuidarse un equilibrio entre los bienes para el consumo y las inversiones necesarias para garantizar «ingresos suficientes para la población presente y futura» [115].

De la economía no podemos desterrar el lucro, pero deberá ser moderado y edulcorado por el cuidado del bien común. La políti-

ca económica cuidará de que los servicios y funciones importantes para la sociedad o para determinados grupos no sean sacrificados a los intereses lucrativos.

4. *Responsabilidad y subsidiariedad*

La justicia social exige y promueve la participación responsable de todos. El principio básico de subsidiariedad es una llamada a garantizar un espacio para la responsabilidad tanto personal como solidaria.

Se atentará contra la justicia social cuando toda la organización y conducta de la sociedad sofoca la capacidad creativa responsable de los individuos y de los grupos intermedios. Una organización situada en un determinado plano no puede pretender para ella funciones que puede llevar a cabo otra organización ubicada en un nivel inferior al de aquélla. Cuando, por incapacidad de la organización inferior, la superior toma a su cargo las mencionadas funciones, ésta tratará, ante todo, de capacitar a la organización inferior para que vuelva a asumir sus funciones lo antes posible. Por otra parte, iría igualmente contra la justicia social la pretensión de una organización inferior de arrogarse funciones encaminadas al bien común que sólo puede realizar una organización superior.

La doctrina de la subsidiariedad fue presentada en la encíclica *Quadragesimo Anno,* de Pío XI. Su objetivo, constantemente inculcado y gradualmente aplicado a las instituciones de la Iglesia, es posibilitar al máximo la participación de los individuos en la toma de decisiones y robustecer los órganos intermediarios con el fin de evitar un centralismo socofante [116]. «El concepto cristiano de subsidiariedad es un grito potente en favor de la libertad, de la posibilidad de elegir, de la asociación voluntaria, de la comunidad local, del pluralismo de costumbres y modos» [117].

La doctrina social de la Iglesia aplica este principio de subsidiariedad que exige iniciativa responsable y cooperación a todos los niveles. Aunque es indispensable una cierta graduación para su aplicación, Juan XXIII veía el futuro con optimismo: «En un próximo plazo no habrá ya pueblos que dominen a los demás ni pueblos que obedezcan a potencias extranjeras» [118]. Una aplicación concreta, especialmente urgente en nuestros días, es la concesión

de una cierta autonomía a grupos étnicos minoritarios en el cuadro de las naciones soberanas [119]. Otra aplicación es la disposición de la nación a renunciar a determinados derechos y funciones que sólo pueden ser administrados adecuadamente por organizaciones internacionales. Los esfuerzos sociales de la Iglesia durante las últimas décadas «intentaron crear formas participadas de interacción, en vez del modelo anterior de contrato social, la sociedad jerárquica o una pauta de comportamiento en la que predomina el principio del *quid pro quo*» [120].

E.F. Schumacher explica el rigor y funcionamiento de la subsidiariedad por el «principio de vindicación». «El peso de la prueba recae siempre sobre aquellos que desean privar a un nivel más bajo de sus funciones y, con ello, de su libertad y responsabilidad.» El mencionado autor aplica esto atinadamente a las intervenciones del gobierno. «Un buen gobierno es siempre gobierno por excepción. Salvo en los casos excepcionales, hay que defender y promover la unidad subsidiaria [121].»

La práctica de la subsidiariedad encuentra muchos e importantes obstáculos. En primer lugar, muchas personas carecían completamente de educación en la responsabilidad personal y en la corresponsabilidad. En nuestra sociedad existe una cierta tendencia al anonimato en la toma de decisiones. La creciente especialización hace más difícil cada día captar las cuestiones. La Iglesia y la sociedad tienen que realizar esfuerzos mayores y más precisos para ofrecer una educación adecuada y para fomentar estructuras que estimulen la disponibilidad y capacidad de las personas para aceptar responsabilidades. La Iglesia tiene que dejar muy en claro que «el hombre no sólo está llamado, por gracia, a su responsabilidad mundanal, sino que se encuentra equipado, por esa misma gracia, para asumir sus responsabilidades» [122].

5. *Libertad creadora*

Todas estas reflexiones nos llevan de nuevo a unos de los hilos conductores fundamentales en nuestro planteamiento de la teología moral. El principio de la subsidiariedad ofrece espacio y oportunidad para ejercitar la libertad creadora. Aquél cumplirá su función y finalidad si un número suficiente de personas descubre su llamamiento a la creatividad, si emprende iniciativas que son honestas, recíprocamente respetuosas y fieles al objetivo común.

Pablo VI, hablando de la creatividad, llegó a pronunciarse en favor de las *utopías* que, sin embargo, tendrán sentido sólo en un espíritu de responsabilidad valiente. La perspectiva utópica puede ser una forma de «imaginación, prospectiva a la vez, para percibir en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él y para orientar hacia un futuro nuevo; ella sostiene así la dinámica social por la confianza que da a las fuerzas inventivas del espíritu y del corazón humano; y, si no rehúsa ninguna apertura, puede también encontrar nuevamente el llamamiento cristiano. El Espíritu del Señor, que anima al hombre renovado en Cristo, cambia sin cesar los horizontes donde su inteligencia quiere encontrar su seguridad, y los límites donde su acción se encerraría de buena gana; lo penetra una fuerza que lo llama a superar todo sistema y toda ideología» [123].

La vida económica «necesita del ordenamiento jurídico claro y de lo imprevisible de la libertad creadora» [124]. El espacio para la innovación creadora es especialmente importante hoy para resolver los más urgentes problemas de la ecología y para la supervivencia de la libertad auténtica. A la vista de las equivocadas ideas sobre la libertad, tanto en el liberalismo clásico como en otras corrientes, la actual discusión sobre los valores básicos para la vida social tiene que clarificar, sobre todo, lo que la libertad significa y pretende [125].

6. *Solidaridad y fidelidad*

La libertad genuina no puede sobrevivir sin la alianza básica de la solidaridad y la fidelidad. La psicología presta un flaco servicio cuando se centra en la exclusiva liberación de uno mismo del pasado tratando de lograr la propia realización. Tiene que insistir más que nunca en la «permanencia, lealtad, fidelidad y deber». En un tiempo de cambios rápidos como es el nuestro, deberíamos comprender que «encontrarse a sí mismo por compromiso con el mundo en que se vive es condición para la creatividad y una transmisión de vida llena de sentido» [126].

La acción de Dios en la historia manifiesta su fidelidad a su propio nombre como Creador de todo. Es una llamada a la fidelidad a la alianza a todos los niveles, incluido el de la vida socioeconómica. Lo principal no es la fidelidad a los contratos que

hemos firmado, sino la fidelidad a nuestro ser íntimo, nuestra pertenencia a los demás.

Ni siquiera las mejores leyes pueden ser de mucha utilidad si la persona no está profundamente convencida de que la solidaridad forma parte de la esencia de nuestra humanidad, de nuestra condición de criaturas a imagen de Dios, amadas por el Padre de todos, capacitadas por el Espíritu Santo para amar a todos. La educación cristiana tiene que imprimir esto en la mente y en el corazón de cada una de las personas. «Sin una educación renovada de la solidaridad, una afirmación excesiva de la igualdad puede dar lugar a un individualismo donde cada cual reivindique sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común» [127].

La solidaridad cristiana, entendida como fidelidad a la alianza, se extiende, de manera particular, al pobre e infortunado. Ellos nos pertenecen como nosotros pertenecemos a Cristo quien, sin mérito alguno por nuestra parte, se identificó con nosotros. «En esto hemos conocido lo que es amor: en que él dio su vida por nosotros. También nosotros tenemos que dar la vida por los hermanos. Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?» (1Jn 3,16-17) [128].

La enseñanza social de la Iglesia subraya fuertemente la dimensión universal de la solidaridad como elemento intrínseco de la fidelidad a la alianza, basada en la creación y redención. «El hombre debe encontrar al hombre, las naciones deben encontrarse entre sí como hermanos y hermanas, como hijos de Dios. En esta comprensión y amistad mutuas, en esta comunión sagrada, debemos igualmente comenzar a actuar a una para edificar el porvenir común de la especie humana.» Aquí es donde se pondrá de manifiesto la preocupación obligatoria de las naciones más ricas. «Sus obligaciones tienen sus raíces en la fraternidad humana y sobrenatural y se presentan bajo un triple aspecto: deber de solidaridad, en la ayuda que las naciones ricas deben aportar a los países en vías de desarrollo; deber de justicia social, enderezando las relaciones comerciales defectuosas entre los pueblos fuertes y débiles; deber de caridad universal, por la promoción de un mundo más humano para todos» [129].

Indudablemente, tenemos que prepararnos para «un cambio prolongado y angustioso, como destino inevitable de la sociedad humana durante un largo período de tiempo» [130]. La predicación

del autocontrol resultará ineficaz si los grupos decisorios y decisivos no reconocen y aceptan las dimensiones de la solidaridad como expresión de la fidelidad a la alianza escrita en lo más profundo de nuestro ser.

7. *Conducta inmoral en los negocios*

a) ¿Qué significa conducta inmoral?

Podríamos repetir ahora en tono negativo lo que dijimos sobre las obligaciones positivas. En la vida económica hay pecados que son transgresiones de obligaciones claramente definidas y pecados de conducta prohibida. En general, el daño ocasionado por la negligencia en los objetivos vinculantes, ideales y mandamientos positivos no es menos grave. Los que guían constantemente su conducta por una mera moral de preceptos negativos rebajan los niveles y, frecuentemente, quedan por debajo de las expectativas mínimas. Otros parecen carecer de conciencia moral cuando se trata de la vida económica. Procuran evitar conflictos con la ley y, si son suficientemente astutos, son «honestos» en la medida en que tal postura reporta mayores beneficios a su actividad mercantil orientada por el lucro.

También hay otros que niegan explícitamente responsabilidad social en los negocios. Los economistas les hacen pensar que esa postura es razonable y necesaria. «El hombre de negocios debería ser la herramienta que responde a la demanda del mercado haciendo lo que le pide la sociedad» [131]. Se concluye diciendo que no debería pedirse a los ejecutivos que pongan de manifiesto su sentido de responsabilidad social, porque eso sería cometido de la política y porque las decisiones inspiradas por la responsabilidad ética, desbordando las normas del lucro y la prosperidad, son un freno en el terreno de la competitividad. No obstante se juzga con severidad los medios inhonestos con que el negocio y la industria tratan de bloquear la legislación que pretende exigir un mínimo de responsabilidad social [132].

Indudablemente, existen bastantes personas cuya «conciencia» difícilmente funciona por encima del nivel de lo definido por la ley y las sanciones penales como conducta delictiva. Una de las razones estriba en que la educación en la honestidad, tal como se

inculca y ejemplariza en la familia y en la escuela, rara vez se extiende a los métodos utilizados en los negocios [133]. Bastantes personas que se mueven por orientaciones morales en el resto de su vida, carecen de criterios éticos en lo relacionado a la conducta en el ámbito de la economía. Cuando se trata de negocios, evitarán de ordinario delinquir, pero no lo que definimos como conducta inmoral según las normas morales.

b) Un catálogo de pecados y delitos

No todos los pecados deben ser considerados por la ley como delitos. Si los legisladores tuvieran que tratar de definir todas las formas de conducta inmoral y prohibirlas, nos encontraríamos necesariamente con un Estado policía o con un catálogo de delitos tan extenso cono ineficaz. Los legisladores tienen que seleccionar aquellas formas de conducta inmoral que dañan grandemente el orden público y el bien común y que pueden detectarse sin meterse indebidamente en la vida de las personas.

Incluso la eficacia de las leyes criminales en el ámbito socioeconómico depende de los principios éticos generalmente aceptados y de la educación en la honestidad más allá del nivel de las leyes criminales y las sanciones.

Me referiré aquí a las formas más frecuentes de conducta inmoral que, en algunos casos graves, son definidas como delitos o pueden serlo en el futuro [134]. Prácticamente se trata de pecados no sólo contra la verdad y la justicia, sino también pecados de explotación del prójimo: el fraude, el timo, prácticas fraudulentas realizadas de mil maneras, las gratificaciones calculadas, dones, el soborno descarado, la utilización de *call girls;* la extorsión, la comisión confidencial, la evasión de impuestos, fraudes de subvenciones, violación de los derechos de patentes o de los derechos de autor o de artista; créditos leoninos, préstamos abusivos, bancarrota fraudulenta, deshonestidad en la propaganda y en las ventas; espionaje de las firmas competidoras, acuerdos *cartel* que van en perjuicio de otros; negligencia en tomar medidas en favor de los trabajadores, adulteración de alimentos, prácticas nocivas para el equilibrio ecológico, poner en peligro la salud y vida de las personas, el derroche de recursos o de bienes, privando así a los pueblos de las necesarias materias primas y productos.

En el área de patrono y obrero, ambas partes pueden cometer pecados; injusta recompensa del patrono, a la que el empleado responde trabajando de manera injusta; cierre de fábricas injusto, huelgas innecesarias y costosas, violencia por ambas partes. El cierre de fábricas y la huelga pueden llegar a ser, en determinadas ocasiones, pecados graves de injusticia al público, por ejemplo, huelgas de la profesión médica en los hospitales, en las instituciones para enfermos mentales u otras gentes hospitalizadas o sin ayuda; así como huelgas de empleados públicos: bomberos, policía, maestros... Tales huelgas afectan prácticamente al bienestar de toda la comunidad.

c) Extensión de la delincuencia en los negocios

La sociología ha estudiado la delincuencia en los negocios y de manera especial la delincuencia de guante blanco [135], pero se ha prestado escasa atención a aquellas desviaciones morales en los negocios situados generalmente fuera de la ley. Se ha considerado en alguna medida las actuaciones de los dirigentes sindicales y de las de la patronal (asociaciones de empresarios) relacionadas con conductas inmorales tales como el fraude, la extorsión, actos o políticas que hacen imposibles los procedimientos democráticos, actos que influyen desfavorablemente en las condiciones salariales y laborales, maniobras vergonzosas contra los bienintencionados planteamientos de la organización propia (mala gestión de los fondos de las pensiones, por ejemplo) o, más frecuentemente, contra el bien común. Pero hay que decir que «la mayoría de los dirigentes sindicales dignos de tal nombre piensan que el movimiento laboral es una fuerza moral y ética» [136].

Algunos consideran a los ejecutivos de las empresas situados a diversos niveles como villanos. La atención mundial se ha fijado en algunas empresas multinacionales a causa de la divulgación de devastadores sobornos económicos o políticos pagados a los oficiales más altos de países extranjeros y de sus propios países «para lubricar la maquinaria de la toma de decisiones» en favor de sus productos. En algunos casos, la falta no está tanto en quien paga los sobornos, sino en quien los solicita.

Opp afirma que la delincuencia en el campo de los negocios es desacostumbradamente elevada en países tales como Alemania federal y Estados Unidos [137]. Dos tercios de los 1227 lectores consultados por «Harvard Business Review» escribieron que prácticas consideradas por ellos como inmorales existen en su industria; la mitad de ellos opinan que sus superiores frecuentemente «no quieren saber» cómo se han conseguido los resultados, con tal que se logre el objetivo deseado. «Los que respondieron, se lamentaban frecuentemente de la presión ejercida por los superiores sobre ellos para que apoyaran puntos de vista incorrectos, para que firmaran documentos falsos, para que hicieran la vista gorda a actuaciones de sus superiores, para que hicieran negocios con los amigos de los superiores» [138].

Las estimaciones de los daños financieros ocasionados anualmen en Alemania federal por la delincuencia en el campo de los negocios varía entre diez y quince mil millones de marcos [139]. El daño inmaterial — la pérdida de la confianza mutua, necesidad de controles ofensivos y, a veces, degradantes, la tendencia del criminal normal a racionalizar su propio comportamiento respecto de las personas situadas en estamentos sociales elevados — es inestimablemente mayor. Esto ocurre, especialmente, cuando se condonan más o menos los delitos en los negocios o cuando se castigan con menor severidad que las relativamente pequeñas transgresiones de ladrones vulgares.

d) Causas principales en la delincuencia mercantil

De seguro que la pobreza no es la causa principal de la delincuencia en el mundo de los negocios. Desempeñan un papel importante las características del transgresor. En muchos casos, un ejecutivo subordinado desea presionar para mantener su puesto elevado o lograr una promoción. Frecuentemente, la tendencia general inmoral en la economía tiene bastante que ver: si la competencia se vale de tales medios, uno no desea ser perdedor. Casi la mitad de los que respondieron a «Harvard Business Review» perciben que la «competencia hoy es más encarnizada que nunca. En consecuencia, muchos de los que se encuentran en los negocios se ven forzados a echar mano de prácticas consideradas como vergonzosas, pero que aparecen como necesarias para asegurar la supervivencia» [140]. La tentación aumenta cuando esas prácticas son aprobadas o condonadas fácilmente en el entorno concreto, cuando

el transgresor espera no ser descubierto o castigado. Finalmente, aunque no es lo menos importante, tenemos que reconocer el impacto de la extendidísima codicia y de la general decadencia de la moral.

Sin embargo, sería equivocado pensar que los hombres de negocios, de manera especial los ejecutivos, tienen una menor orientación ética actualmente que en las décadas pasadas. Una comparación de la encuesta realizada por «Harvard Business Review» en 1977 con otra anterior practicada en 1961 parece, por el contrario, indicar una mejora de la conciencia ética. En 1977, dos tercios de los encuestados afirman el principio de que, en el mundo de los negocios, también el individuo está moralmente obligado, tienen en cuenta la dimensión social de la responsabilidad y hasta un 83 % cree que la empresa en conjunto debe tomar una actitud responsable frente a toda la sociedad [141].

e) Remedios

Los marxistas afirman que es imposible luchar contra la delincuencia mercantil en una sociedad montada sobre la competencia del mercado libre, en el que el lucro es la principal fuerza y motivo. Opp dice que el análisis sociológico no prueba semejante tesis. Así como tampoco puede probarse que el Estado socialista, por su propia naturaleza, elimine esta plaga [142].

Los partidarios del sistema *social* del mercado libre subrayan fuertemente la necesidad de una vigorosa educación ética. Si no hay honestidad, el mercado libre no puede funcionar para el bien común. El lucro es una medida completamente inadecuada para la eficacia social de los negocios [143]. Los códigos éticos solos no bastan. Es preciso que las personas estén completamente convencidas de que la conciencia colectiva condena sin ambigüedades la conducta inmoral en los negocios. En este último supuesto, puede resultar sumamente provechoso que las empresas adopten libremente, y den a conocer, un código ético y obliguen, de alguna manera, a cumplirlo.

Si la conciencia y sensibilidad colectivas están plenamente despiertas y quienes sienten la tentación saben por las informaciones públicas que muchos transgresores son pillados en la trampa y castigados de manera ejemplar, se verán fuertemente protegidos

contra la tentación. No basta con que la opinión pública sepa del alto porcentaje de transgresores. La gente necesita tener conciencia del trasfondo, de las motivaciones predominantes, de las consecuencias desastrosas, de la determinación de la sociedad en la lucha contra el mal [144].

Quienes desean seguir una carrera que comporta difíciles responsabilidades éticas no sólo deben equiparse con claros objetivos éticos, sino cualificarse profesionalmente. «El ejecutivo socialmente consciente tiene que demostrar convincentemente una clara ventaja económica a corto y largo plazo a la empresa. Sólo de esta manera logrará que sea aceptada cualquier medida responsable que él pueda proponer» [145].

f) Reparación

La educación moral en la justicia incluye una clara conciencia de la obligación de reparar y satisfacer los daños ocasionados, tanto si lo manda la ley como si no. Sacar provecho de las propias fechorías por tener una conciencia dormida (la llamada «buena conciencia»), equivale a no tener conciencia moral. El que no quiere reparar, difícilmente se corregirá.

La adecuada implantación de la ley sirve también para educar la conciencia colectiva. No existen objeciones graves a medidas legales que protejan el buen nombre y las oportunidades sociales de un transgresor que no es peligroso socialmente. Pero es absolutamente inaceptable que transgresores mercantiles que han ocasionado y pueden aún infligir enormes daños sean tratados más suavemente que transgresores pobres que han robado para sobrevivir. Señalemos, en cualquier caso, la tendencia, en los cuerpos gobernantes, a dictar leyes menos severas contra el tipo de crímenes o prácticas inmorales de los más prominentes miembros de una sociedad que tienen conexiones funcionales con grandes negocios, grandes industrias o con el gobierno.

Teniendo en cuenta los muchos tipos de daños sociales ocasionados por la mayoría de los delitos mercantiles, es adecuado imponer, además del castigo, severas exigencias de reparación. Alemania federal castiga severamente algunas transgresiones de carteles e impone reparaciones tres veces más elevadas que los beneficios obtenidos con la infracción [146]. Y esto no se sale del campo de la justicia.

F) Más allá del capitalismo

En relación con una nación y sus interacciones internacionales, para nosotros el problema fundamental es encontrar un tipo de orden económico en la empresa, en las asociaciones y uniones económicas que favorezca los indispensables objetivos de cooperación, la responsabilidad personal y compartida, la justicia social, la libertad, la fidelidad y la paz. Si tales deben ser los criterios, podemos afirmar que tanto el capitalismo del *laissez-faire* como el capitalismo del Estado socialista centralizado han fracasado por completo. Continúa en pie la tarea de desarrollar nuevos modelos de socialismo con contenido humano y probarlos en la terrible realidad.

El mundo occidental, Japón y bastantes países en vías de desarrollo viven con una economía mixta de diversas dimensiones según la forma de gobierno, la magnitud de la industria socializada y nacionalizada, la educación y comunicación, al tiempo que coexisten amplias áreas de empresa privada, diversidad de distribución de la renta entre las clases y grupos sociales, y los poderes y demandas de intereses diversos.

El Estado benefactor ha suvizado la dureza del capitalismo puro. En la mayoría de los países, el capitalismo no tiene mucho que ver con aquel cuyo final predijo Karl Marx. Pablo VI advirtió a los cristianos que emprenden la senda del neoliberalismo y tienden a idealizar el liberalismo: «Querrían un nuevo modelo, más adaptado a las condiciones actuales, olvidando fácilmente que, en su raíz misma, el liberalismo filosófico es una afirmación errónea de la autonomía del individuo en su actividad, sus motivaciones y el ejercicio de su libertad. Es decir, la ideología liberal requiere, por su parte, un cuidadoso discernimiento» [147].

1. *El sistema de mercado social libre*

El mercado libre puede servir a las necesidades humanas y al crecimiento de la persona si mantiene formas de interdependencia con el Estado, la sociedad y la economía. El concepto «economía social de mercado» se utiliza frecuentemente para referirse al sistema de Alemania federal, introducido por los democristianos y

mantenido por los gobiernos de los socialdemócratas. En esa denominación se incluye todo un sistema de medidas sociales para modificar los mecanismos del mercado, garantizar la competencia leal y colocar la economía al servicio de las necesidades básicas sociales, culturales y políticas y, de esta manera, contribuir a la paz social y bienestar de todos [148].

La idea y objetivos del libre sistema social de mercado van mucho más lejos que las ideas de lord Keynes [149], cuya principal intención era encontrar aquellos mecanismos que ayudaran a superar la depresión económica. Para Keynes, objetivos principales eran el crecimiento constante, pleno empleo y estabilidad monetaria. Un sistema económico sólo podrá llamarse *social* cuando la justicia social sea el corazón de él. Y de seguro que no resultará tarea fácil utilizar la herramienta del mercado libre en esta dirección sin poner en peligro el interés por la libertad y la iniciativa creadora. Los objetivos sociales deben ser «determinados fuera del ámbito del mercado mismo» [150].

Para que funcione el sistema de mercado libre, socialmente ordenado y dirigido, es necesaria la confianza mutua, ideales y valores compartidos, así como una ética social aceptada por la mayoría. Si no existe un consenso básico, será imposible obtener salarios y precios justos, elementos esenciales de un sistema de mercado social. El consenso es aún más necesario cuando buena parte del producto bruto es destinada a objetivos culturales y sociales no determinados por los intereses del mercado.

Un sistema de mercado no podrá recibir los calificativos de «libre» y «social» cuando las desigualdades de propiedad y de poder económico sean de tal magnitud que pongan constantemente en peligro la justicia en el mercado y bloqueen la legislación social para su aplicación. El problema se hará insoluble si los principios de libre cambio no se integran en un orden económico a nivel internacional, donde la justicia social tenga la prioridad máxima.

Las ventajas del libre cambio «son ciertamente evidentes cuando las partes no se encuentran en condiciones demasiado desiguales de potencia económica: es un estímulo del progreso y recompensa el esfuerzo. Por eso los países industrialmente desarrollados ven en ella una ley de justicia. Pero ya no es lo mismo cuando las condiciones son demasiado desiguales de país a país: los precios que se forman «libremente» en el mercado pueden llevar consigo

resultados no equitativos»[151]. En otras palabras, las normas del capitalismo del *laissez-faire* no pueden servir la causa de la justicia social internacional. Así como, a escala nacional, el sistema de mercado libre tiene que ser suavizado con determinadas correcciones politicosociales, «es preciso encontrar caminos similares para lograr, a nivel internacional, algo que se asemeje al sistema de mercado social»[152]. Y podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la tarea no es fácil.

2. *Política y economía*[153]

A causa de la interdependencia entre la economía y la vida sociopolítica, tendremos que hablar de la función de la política en el proceso, las relaciones y las estructuras económicas. El sistema de mercado social libre parece estar inseparablemente asociado con los gobiernos democráticos. La permanente reforma política se convierte en requisito indispensable para lograr unas condiciones socioeconómicas sanas.

La doctrina social católica acentúa la función de la política económica a nivel de las instituciones intermediarias, de los Estados y de cuerpos internacionales. «Cada uno siente que, en los campos social y económico, la decisión última está en manos del poder político»[154].

El concilio Vaticano II se muestra sumamente crítico tanto respecto del desequilibrado liberalismo económico como de aquellas teorías «que sacrifican los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción»[155]. Pablo VI, refiriéndose a la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII, insiste en que, para evitar una injusta acumulación de riqueza en manos de unos pocos y el dominio del más fuerte, se necesitan programas. «Son necesarios para "animar, estimular, coordinar, suplir e integrar" la acción de los individuos y de los cuerpos intermedios. Toca a los poderes públicos escoger y ver el modo de imponer los objetivos que hay que proponerse, las metas que hay que fijar, los medios para llegar a ellas, estimulando al mismo tiempo todas las fuerzas, agrupadas en esta acción común. Pero ellas han de tener cuidado de asociar a esta empresa las iniciativas privadas y los cuerpos intermedios»[156].

El incremento de los lazos sociales en la moderna economía

nacional e internacional hace más necesaria la regulación para servir la causa de la justicia social y de la paz[157]. La política económica debería servir a un crecimiento *cualitativo* de la economía, especialmente en el mercado del tercer mundo, haciendo a éste más independiente. Cuando la política económica concede la preferencia a determinadas metas y medios, habría que tener en cuenta «consideraciones y valoración de orden ético y moral: ¿favorece todo esto los valores humanos básicos?»[158]

En modo alguno podrán resolverse los problemas ecológicos sin una política ecológica. Es aún más evidente que la distribución de recursos indispensables y no renovables no puede ser dejada al juego libre de los intereses del mercado. El legislador tiene que crear un derecho social cuidadosamente elaborado para el mercado social. Al mismo tiempo, toda la sociedad debe sentirse afectada por aquellas convicciones y criterios éticos imprescindibles para la eficacia del mercado libre y de la legislación social[159].

Toda persona debería permanecer alerta respecto de las tendencias que E.F. Schumacher llama «la afición de los planificadores a la supercentralización» y a la «ilegítima confusión entre política y economía»[160]. Los políticos y legisladores no deberían estar dominados por los hombres de negocios ni creerse los dueños del Estado. Por el contrario, el poder legislativo y el ejecutivo deberían asegurar que el pueblo, sólidamente unido, fuera el dueño del Estado.

En su pograma de Godesberg, el partido socialdemócrata alemán estableció el sano principio al optar por un sistema económico mixto (la economía social de mercado) en el que exista «la mayor competitividad posible y la planificación en cuanto sea necesaria»[161]. Se da un caso *a priori* para la utilización del sistema de mercado libre y «existe la urgencia más fuerte de no interferirse en él a no ser que se inspeccionen cuidadosamente las más amplias consecuencias de tal interferencia»[162].

El creciente desequilibrio y el consiguiente poder desproporcionado de los grandes negocios y las grandes industrias suministra razones suficientes para una política económica que proteja las pequeñas y medianas empresas, la artesanía y la empresa agrícola familiar. De esa manera manifestará la decisión política en favor de la calidad frente a la cantidad. Las subvenciones del Estado deberían concederse principalmente con miras al bien común, para favorecer a las clases medias, a los débiles y a las minorías.

El mercado social libre está fuertemente amenazado por los enormes gastos para la defensa y por las grandes industrias que viven a la sombra de los intereses militares al tiempo que adquieren desproporcionada influencia sobre la totalidad del sistema industrial.

3. *La propiedad y la mano de obra*

Dios creador ha ofrecido dones abundantes a su pueblo para que éste cumpla el mandamiento de someter el mundo mediante el trabajo en beneficio de toda su familia. Tanto los dones como el mandato son una llamada a la solidaridad mediante el esfuerzo individual y colectivo. El hombre reconoce la soberanía de Dios sobre la tierra si cumple el mandato divino con generosidad y justicia.

Una cultura occidental marcada por el individualismo y el liberalismo capitalista acentuó de tal manera la institución de la propiedad privada y el interés personal del individuo que ningún abuso parecía ser suficientemente malo como para justificar una interferencia en los títulos de propiedad. La protección de la propiedad privada parecía ser una de las funciones principales del Estado en la economía, de tal manera que la distribución actual se consideraba como sagrada. «La moral cristiana se contaminó de esta ideología» [163].

La enseñanza oficial de la Iglesia católica, al igual que el Consejo mundial de las iglesias, han traído de nuevo a un primer plano las dimensiones sociales de la propiedad así como del trabajo.

a) Propiedad privada y destino social de los bienes de la tierra

«Sean cuales fueren las formas de propiedad, como adaptación a las legítimas instituciones de los pueblos de acuerdo con las circunstancias diversas y cambiantes, se centrará la atención siempre en el destino universal para el que fueron creados los bienes. Por consiguiente, al utilizarlos, la persona no debería considerar su posesión legítima como meramente personal, sino como propiedad común, en el sentido de que no deberían contribuir únicamente al beneficio suyo personal, sino también al de los demás» [164]. Este

vigoroso texto del concilio Vaticano II se basa en otro de santo Tomás de Aquino, que enseña que, «según la ley natural, todas las cosas son comunes» [165].

Por consiguiente, todo orden concreto de propiedad privada y la utilización que la persona haga de su propiedad debe justificarse por este principio más básico: el bien común. Esto, sin embargo, no excluye el derecho a la propiedad privada, pero su distribución pertenece únicamente al «derecho natural secundario» y, por consiguiente, está sujeto a cambios históricos. A la hora de valorar los cambios habrá que preguntar siempre por la medida en que se observa en ellos el derecho natural primario.

Es tan clara la percepción del objetivo social de toda propiedad privada que el concilio Vaticano II no sólo urge el compartir espontáneo con el necesitado, sino que afirma el derecho absoluto de una persona «en extrema necesidad a tomar de las riquezas de otros lo que ella necesita» [166] si no puede obtenerlo mediante la ayuda libremente concedida. El rico que utiliza sus riquezas egoístamente en presencia de la miseria que clama al cielo debería escuchar las palabras de la Biblia: «Si uno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano pasar necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo podrá permanecer en él el amor de Dios?» (1Jn 3,17).

La encíclica *Populorum Progressio* cita una de las expresiones más fuertes de san Ambrosio, típica de la enseñanza de los padres de la Iglesia: «Tú no regalas tu posesión a la persona pobre. Simplemente pones en su mano lo que es suyo. Porque tú te has reservado para ti lo que fue dado en común para utilidad de todos. El mundo fue dado a todos, no sólo a los ricos» [167]. Por consiguiente, se está dentro del espíritu de la Biblia y de los padres de la Iglesia cuando, en nuestra época de interacción a escala mundial, se aplica análogamente estos textos a la relación entre los países ricos y los extremadamente pobres.

b) Títulos de propiedad

El título principal para la adquisición de tierra y de recursos es el trabajo orientado socialmente. En la cultura original de los recolectores de los frutos de la tierra no existía el título formal de la ocupación. Todo se reducía, por el contrario, a un acuerdo entre grupos sobre las áreas donde ellos preferían recoger su sustento

común. Más complicados fueron los acuerdos sobre terrenos de pastoreo para los rebaños de los nómadas y sobre las áreas para los pastores organizados. Entre estos últimos se tendía a solucionar los conflictos mediante la violencia. La ocupación de tierra arable, llevada a cabo por grupos agrícolas estables, supuso un paso decisivo hacia la propiedad permanente.

Durante las épocas de las migraciones masivas, y hasta nuestros días, este tipo de ocupación se realizó de manera pacífica sólo en casos contadísimos. Prevalecía el derecho del más fuerte. En algunos casos, los pioneros se apropiaron de toda la tierra que eran capaces de cultivar. En otros casos, desposeían a los grupos más débiles y los reducían a la condición de esclavos en sus anteriores dominios. Las generaciones siguientes olvidaron la historia de la apropiación violenta a expensas de otros. Esto sucedió en gran parte del nuevo mundo y las consecuencias históricas perviven aún, de manera especial en Iberoamérica.

En nuestros días se impone crecientemente la convicción ética de que continuar la actual ocupación de la tierra y recursos que uno no puede atender con su propio trabajo es injusta. La tierra y los océanos, los ríos y los recursos terrenos pertenecen a Dios y, por consiguiente, a todas las personas. La propiedad privada deberá justificarse constantemente por su orientación social [168] y por las necesidades sociales existentes.

La herencia es un título legítimo de propiedad privada porque ésta se orienta hacia la familia desde el principio. El derecho de herencia no es sólo un incentivo importante para el cuidado responsable; al mismo tiempo, confiere un sentido de estabilidad, permanencia y fidelidad a la comunidad básica de personas. Pero si la acumulación de tierra, recursos o medios de producción es el resultado de anterior explotación o se convierte en obstáculo a la subsidiariedad, a la solidaridad y participación de todos, la justicia tendrá que intervenir para configurar esa propiedad de manera distinta. La herencia debería ofrecer a los herederos la posibilidad de un trabajo orientado socialmente, no un título para vivir ociosamente del trabajo de otras personas a las que mantienen bajo su dependencia reteniendo cantidades inmoderadas de propiedad. Por consiguiente, la legislación puede imponer leyes de privación progresiva de herencia en casos de riqueza desproporcionada.

Una transferencia de propiedad por medio de un contrato que condiciona el trabajo, independencia y seguridad de otra persona

puede ser completamente injusto incluso si se observa la justicia conmutativa (paridad de precio) por las partes contratantes.

Existen nuevas formas de propiedad, tales como sistemas de seguridad social, seguros de vida y de otros tipos, ahorros, contratos de construcción y de préstamos, etc., que permiten a la persona «mirar el futuro con tranquilidad» [169]. Sin embargo, la posesión más valiosa, tanto para uno mismo como para su descendencia, es una buena educación humana y profesional, que no pueda ser destruida por la inflación. Una educación global, que incluya la dimensión de la justicia social, y la reglamentación de la propiedad que premie el trabajo orientado socialmente como título primario a la propiedad, contribuirá de la mejor manera a comprender que «el trabajo, realizado adecuadamente en condiciones de dignidad y libertad, es una bendición para quienes lo realizan e igualmente para sus productos» [170].

c) Reforma necesaria del derecho de propiedad y de la distribución de ésta

La distribución actual de la propiedad y la función que ésta cumple en la economía moderna contradicen demasiado frecuentemente los argumentos tradicionales en favor de la institución de la propiedad. Nos referimos a los argumentos tomados de la dignidad humana, de la libertad creadora, del espíritu de familia, de la fidelidad, solidaridad y subsidiariedad. De ahí que la verdadera significación de esta institución y el derecho natural pidan una reforma profunda y, a veces, una especie de redistribución.

En la Iglesia, esta conciencia ha ido abriéndose camino gradualmente a pesar de la resistencia de quienes deseaban ver en la Iglesia un arma para mantener el *status quo*. Los interesados en la actual distribución (que citan textos de la Iglesia en favor suyo) actúan frecuentemente de manera que contradicen todas las razones éticas en favor de la propiedad privada.

La lucha en favor de la libertad del trabajo humano y la participación responsable de todos comienza humanizando las condiciones de trabajo y mediante la distribución justa del poder, tan ampliamente basado en la propiedad. Pero la libertad e iniciativa a las que nos referimos no incluyen el derecho de cada uno a montar una factoría o crear una universidad en detrimento de la participación de otras personas.

Según estudios serios, el 1,6 % de la población adulta de América detenta, al menos, el 30 % de la riqueza [171]. No resulta difícil ver su desproporcionado poder en la vida económica, cultural, política. Tal acumulación de poder económico, así como la influencia de cartels y monopolios socialmente incontrolados, erosiona los cimientos de la democracia política. Frecuentemente, llega, incluso, a privar a las instituciones políticas del poder para actuar al servicio del bien común [172].

Por esto, en muchas partes del mundo, es de máxima urgencia una sabia y animosa *reforma agraria*. Numerosos documentos papales y el concilio Vaticano II se han manifestado abiertamente sobre este importante tema. Oswald von Nell-Breuning considera el siguiente texto de la constitución pastoral como una de las afirmaciones más importantes del concilio [173]. «En muchas regiones económicamente menos desarrolladas existen posesiones rurales extensas y aun extensísimas, mediocremente cultivadas o reservadas sin cultivo para especular con ellas, mientras la mayor parte de la población carece de tierras o posee sólo parcelas irrisorias y el desarrollo de la producción agrícola presenta caracteres de urgencia. No raras veces, los braceros o los arrendatarios de alguna parte de esas posesiones reciben un salario o beneficio indigno del hombre, carecen de alojamiento decente y son explotados por los intermediarios. Viven en la más total inseguridad y en tal situación de inferioridad personal, que apenas tienen ocasión de actuar libre y responsablemente, de promover su nivel de vida y de participación en la vida social y política. Son, pues, necesarias las reformas que tengan por fin, según los casos, el incremento de las remuneraciones, la mejora de las condiciones laborales, el aumento de la seguridad en el empleo, el estímulo para la iniciativa en el trabajo; más todavía, el reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas a favor de quienes sean capaces de hacerlas valer. En este caso, deben asegurárseles los elementos y servicios indispensables, en particular los medios de educación y las posibilidades que ofrece una justa ordenación de tipo cooperativo. Siempre que el bien común exija una expropiación, debe valorarse la indemnización según equidad, teniendo en cuenta todo el conjunto de las circunstancias» [174].

Desgraciadamente, la mayoría de los países capitalistas no han sido aún capaces de poner fin a la especulación del suelo con las lamentables consecuencias que esto tiene para el alojamiento de

las personas y planificación urbanística. Las consecuencias se tiñen de desastre para millones de familias y para las condiciones de vida en las ciudades modernas. De ahí que sea necesario el fuerte lenguaje de los profetas (cf. Is 5,8; Neh 5,8-12). Toda nuestra manera de vivir está relacionada de alguna manera con la valoración de la tierra. Es señal alarmante el que se convierta en objeto de especulación en una cultura [175].

Cuando los terratenientes flagrantemente injustos o los especuladores de la tierra han causado gran daño a la masa del pueblo y al bien común, viven en lujo mientras explotan a los demás, debe exigirse una compensación por la tierra o, incluso, someterla a cargas adicionales a pagar por la riqueza acumulada de los explotadores. Cuando no pueda probarse la existencia de injusticia personal, deberá compensarse a los expropiados de manera que se les ofrezca una posibilidad de utilizar sus capacidades en la vida económica.

La crisis ecológica y la previsible falta de recursos importantes nos obliga a comprender más profundamente la verdad de que la tierra y todo cuanto contiene pertenece al Señor, lo que nos obliga necesariamente a pensar en los hijos de Dios. La voluntad de reconocerle verdaderamente exige nuevas y valientes expresiones de solidaridad que, por supuesto, no se referirán únicamente al mercado.

Un falso concepto de propiedad privada es también la causa principal de nuestra creciente miseria ecológica. No se puede responder a la pregunta: «¿Quién posee la tierra?», diciendo: «El Estado nacional militar», o: «Un monopolio de unos pocos ricos y poderosos» [176].

d) Socialización o nacionalización

La irresistible multiplicación de las relaciones sociales como consecuencia de la ciencia moderna, de la tecnología, de los medios de comunicación y de los modernos mercados obliga a que el gobierno intervenga cada día más en la vida económica para asegurar el servicio de la salud pública, la educación para todos, la libre comunicación social y alguna organización de los medios de producción en industrias clave. «Pero es menester afirmar continuamente el principio de que la presencia del Estado en el cam-

po económico, por dilatada y profunda que sea, no se encamina a empequeñecer cada vez más la esfera de la libertad en la iniciativa de los ciudadanos particulares, sino antes a garantizar a esa esfera la mayor amplitud posible, tutelando efectivamente, para todos y cada uno, los derechos esenciales de la persona»[177]. Por ejemplo, los legisladores y gobernantes pueden garantizar la educación y utilización social de los medios de comunicación sin monopolizarlos. Socialización no tiene por qué ser necesariamente sinónimo de nacionalización. Muchos países han formado instituciones para radio y televisión representativas de las principales fuerzas sociales y culturales, al tiempo que reducen la intervención política directa al mínimo necesario.

La doctrina social de la Iglesia no excluye la socialización ni la nacionalización de las industrias clave o de los recursos indispensables si lo exige el bien común y la adecuada participación de todos. «El derecho de propiedad privada no es incompatible con las diversas formas de propiedad pública existentes. El paso de bienes a la propiedad pública sólo puede ser hecho por la autoridad competente de acuerdo con las exigencias del bien común y dentro de los límites de este último, supuesta la compensación adecuada»[178]. La encíclica *Quadragesimo anno*, de Pío XI, da como razón principal para esta transferencia de bienes a los entes públicos la siguiente razón: «Se pretende que se reserven a la potestad pública cierto género de bienes que comportan consigo tal preponderancia, que pueden dejarse en manos de particulares sin peligro para el Estado»[179].

4. *La función clave del trabajo*

El intolerable error del capitalismo puro consistió, y consiste, en considerar el trabajo como cualquier otro elemento de los costos: el capitalista desea comprar trabajo en el mercado laboral como compra materias primas y máquinas. En principio, la doctrina social católica concuerda con una tesis importante de Karl Marx, según la cual el trabajo debe ser considerado como la función preeminente en la vida socioeconómica. Y tal concepción tiene que determinar todas las relaciones y procesos productivos. «La historia de la liberación de la libertad comienza con el trabajo»[180], con su tornarse plenamente humano y humanizante. Debe organizarse el trabajo de manera que cumpla su función en la realización de la propia persona.

a) La mayor participación posible de los trabajadores

La nobleza del trabajo y su expresión de solidaridad debe determinar las relaciones productivas a todos los niveles. Si el trabajo es algo vendible y nada más, es alienante; el trabajo —y rapidísimamente los trabajadores— se convierten sólo en medios de vida[181]. El trabajo se torna humano verdaderamente no por la mera producción de bienes materiales sino por las relaciones intersubjetivas en el proceso de producción y de distribución. Por consiguiente, no es indiferente al propietario de los medios de producción y a quien los administra eficazmente decidiendo así las condiciones de trabajo.

Hay algo sano en la propiedad privada del propietario *trabajador* en la empresa local, personal, a pequeña escala. En la empresa de tamaño medio, la propiedad privada es funcionalmente innecesaria; la idea de propiedad se ha esfumado ya. En las empresas de grandes dimensiones, la propiedad privada se convierte cada vez más en una ficción que permite al propietario pasivo vivir «parasitariamente del trabajo de otros»[182].

Es útil considerar descarnadamente la tipología de la relación productiva. (1) El propietario de una empresa de tamaño pequeño o medio tiene colaboradores en su trabajo. Aunque éstos no participan de su propiedad son considerados como colaboradores. Es apreciada su creatividad. Su paga es considerada como una estimada participación en el trabajo común. (2) El modelo opuesto es representado por el propietario pasivo que alquila trabajadores, no les permite participar en decisiones importantes que afectan a las condiciones laborales y les paga el trabajo como cosa, como uno de los elementos que constituye el capítulo de costos. (3) El caso extremo lo constituye el trabajo mismo organizado hasta tal punto que se convierte en fastidioso, aborregador o en quebradero de nervios para los trabajadores. El producto cuenta más que la persona en sus condiciones y relaciones laborales.

En el amplísimo abanico de la vida económica existen muchos grados y formas de participación de los trabajadores en las empresas pequeñas, medianas y grandes, a nivel regional, nacional e internacional.

En el capitalismo clásico, los propietarios del capital alquilan trabajadores y adquieren trabajo como los lores de viejos tiempos. Pero mediante las potentes organizaciones sindicales, los propietarios y los empleados se convierten en socios que pactan no sólo acerca de los salarios, sino también sobre la organización y condiciones del trabajo. Así, los ejecutivos tienen que preocuparse cada día tanto o más de tener contentos a los trabajadores que del lucro económico de los accionistas [183].

Pero no basta con fijarnos únicamente en los frecuentes conflictos entre las organizaciones empresariales y los sindicatos. Son sumamente importantes las relaciones más directas en la empresa misma. Desde la participación en los beneficios hasta la cogestión en todas las decisiones que conciernen a la dignidad y seguridad de las condiciones laborales, al futuro de la empresa y de los trabajadores, hay toda una gama de posibilidades de participación. En estas vías de participación, la propiedad común o el bienestar general son el desarrollo natural de estas relaciones. Pero en este arreglo concebido como bienestar común, lo importante no es tanto los títulos formales de propiedad cuanto «los derechos y responsabilidades específicas en la administración de las posesiones» [184].

No bastan las nuevas formas de organización, participación y propiedad. Éstas se limitan a crear condiciones más favorables para objetivos e ideales más altos de relaciones socioeconómicas. De ahí que la organización de nuevas estructuras deba emparejarse con una renovada visión del significado y cometido de la economía en la totalidad de la cultura humana. La participación no pretende incrementar la producción material, sino elevar la moral en las relaciones humanas.

La doctrina de la Iglesia sobre una participación general de los trabajadores en las empresas económicas, así como en la vida económica nacional e internacional empezó a desarrollarse a partir de una expresión constructiva de Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno,* a las que siguieron algunas palabras cautelosas de Pío XII, pero también otras estimulantes. Posteriormente vino la visión clara de Juan XXIII en su encíclica *Mater et Magistra* y, finalmente, la vigorosa afirmación de la constitución pastoral del concilio Vaticano II: «En las empresas económicas son personas las que se asocian, es decir, hombres libres y autónomos, creados a imagen de Dios. Por ello, teniendo en cuenta las funciones de cada uno, propietarios, administradores, técnicos, trabajadores, y

quedando a salvo la unidad necesaria en la dirección, se ha de promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa, según formas que habrá que determinar con acierto. Con todo, como en muchos casos no es a nivel de empresa, sino en niveles institucionales superiores, donde se toman las decisiones económicas y sociales de las que depende el porvenir de los trabajadores y sus hijos, deben los trabajadores participar también en semejantes decisiones por sí mismos o por medio de representantes libremente elegidos» [185].

Juan XXIII dio una respuesta inspirada a la discusión sobre si el derecho de los trabajadores a una mayor participación y responsabilidad es un derecho perteneciente al derecho natural o se trata simplemente de una respuesta aceptable a las condiciones históricas. «No sólo es acorde con la naturaleza de la persona, sino que está en conformidad con los desarrollos históricos en los campos de la economía, de la política y lo social» [186]. Ésta es una característica del empeño de Juan XXIII en descifrar los «signos de los tiempos» como elemento esencial de la naturaleza histórica del hombre, y, especialmente, de la naturaleza redimida de la persona.

Ya en los inicios de los movimientos de los obreros y socialistas, el obispo Wilhelm Emmanuel von Ketteler se mostraba de acuerdo con su amigo, antiguo dirigente socialista, Ferdinand Lassalle en que no podía superarse la alienación del proletariado sin la más plena participación posible de los trabajadores. La diferencia consistía en que para Ketteler esta idea era tan convincente que consideraba que un atractivo moral movería a cada persona a ponerla en práctica. En cambio, Lassalle, más realista, acentuó fuertemente la acción política como medio para implantar esta aprobación [187].

Si los cristianos, incluido el cuerpo oficial de la Iglesia, hubieran escuchado a estos hombres, la historia habría tomado un curso notablemente diferente. Pero todavía hoy, bastantes cristianos, incluso entre los que más insisten en la «obediencia a la Iglesia» (por ejemplo en materia de moral sexual), parecen no tener intención de obedecer a la doctrina, ahora más clara, de la Iglesia oficial sobre la vida socioeconómica.

La idea de la mayor participación posible de los trabajadores y empleados en la empresa económica haría desaparecer el abismo existente entre países socialistas como Yugoslavia y Tanzania y

las naciones con un concepto avanzado del sistema libre de mercado *social.*

b) Salarios justos

Debería estar claro para todos que la justicia social no se ocupa únicamente de precios y salarios. Por encima de todo, se preocupa de las relaciones humanas dignificadoras. Mas, por esa misma razón, se aplica a los precios y más aún a los salarios justos para los trabajadores. Aquí, entendemos por trabajadores a todos los que contribuyen en la economía, sea con sus manos o con la inteligencia, trabajo manual o intelectual.

Desde los tiempos de León XIII, la enseñanza católica ha insistido en el derecho de los trabajadores a un salario justo para vivir. Actualmente se reconoce que tal salario debe ser suficiente para mantener la propia familia. Esta enseñanza reconoce que el trabajo es algo más que una mercancía que se compra y se vende. El salario vital se basa en el hecho de que, mediante el trabajo, una persona tiene derecho a lo económicamente necesario para sostener la propia familia dotándola de unas comodidades básicas.

Uno de los problemas principales afecta al equilibrio entre el salario merecido y los salarios que toman en consideración no sólo la contribución personal a la producción, sino también la posición y función social (permitidas por el salario) que da al trabajador y a su familia un «nivel de vida propio de la dignidad humana» [188].

El salario económicamente justo tiene que corresponder a los recursos disponibles, a la situación económica de la empresa y a la productividad general. El salario orientado a la familia es un ingreso orientado y determinado socialmente. Por ejemplo una madre que cría niños pequeños no produce en una empresa económica, pero hace una aportación importantísima a la sociedad en todas sus dimensiones, incluida la económica. No puede esperarse que la empresa pueda hacer frente por sí misma a todas las exigencias de un salario socialmente justo. Especialmente cuando se trata de familias numerosas, tendrá que ser suplida mediante algunos esfuerzos sociopolíticos tales como la exención de impuestos y otras ayudas [189].

Durante un curso que di a responsables sindicales, escuché a veces la opinión de que la consecución de salarios más elevados

es una cuestión de poder y no de consideraciones morales de justicia. Añadiré que esta opinión es contradicha por otros responsables sindicales. La primera consideración tiene que enmarcarse en la justicia social y distributiva, en las consecuencias previsibles para la empresa, para la economía nacional, la estabilidad monetaria, etc. A renglón seguido vendrán, por supuesto, las consideraciones del poder para lograr lo que es justo o sólo un razonable compromiso en la senda hacia una distribución más justa del producto social.

Las negociaciones salariales deben tener en consideración los límites del crecimiento económico, el objetivo de pleno empleo y deberían evitar «una inflación de los costos que vaya más allá de la normal relación de oferta y demanda» [190]. Éste es un problema urgente, sobre todo en tiempos de recesión.

c) El derecho al trabajo

La persona tiene obligación de trabajar para su propio sustento y el de su familia, para contribuir al bien común. El perezoso tendrá que escuchar la sentencia: «Si alguno no quiere trabajar, que no coma» (2Tes 3,10). La voluntad de trabajar es necesaria para la realización de sí mismo como ser social que da y recibe.

La otra vertiente de la obligación es el derecho a trabajar en condiciones adecuadas de trabajo «en las que la salud física no sufre peligro, se salvaguarda la moral y no se frena el normal desarrollo de los jóvenes. Las mujeres tienen derecho a unas condiciones de trabajo de acuerdo con sus exigencias y obligaciones como esposas y madres» [191].

El trabajo debería ser una fuente de alegría, de iniciativas creadoras, una oportunidad para manifestar responsabilidad, solidaridad y fidelidad. Todo el que destruye radicalmente el gozo inherente al trabajo dignificador, socialmente orientado, arriesga el placer del ocio.

d) Huelga y «lock-out»

La doctrina social católica afirma el derecho de los trabajadores a juntarse en asociaciones (sindicatos) mediante las que pue-

dan lograr justicia para ellos en salarios, condiciones de trabajo y otros beneficios.

Los sindicatos obreros y las asociaciones de empleados tienen importantes funciones sociales. Sus acuerdos no alcanzan únicamente a temas de lucro material; deben garantizar también la lealtad y fidelidad recíprocas. Sus acuerdos y prestaciones pueden contribuir en gran medida a la paz social y a la justicia.

Constantemente surgen situaciones conflictivas. Después de alabar la función de los sindicatos en la ayuda que prestan a la clase obrera para que se sienta y actúe como «asociada en la tarea total del desarrollo social y económico y en la consecución del bien universal», el concilio Vaticano II advierte: «En caso de conflictos económico-sociales hay que esforzarse por encontrarles soluciones pacíficas. Aunque se ha de recurrir siempre primero a un sincero diálogo entre las partes, sin embargo, en la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores. Búsquense, con todo, cuanto antes, caminos para negociar y para reanudar el diálogo conciliatorio» [192].

Tanto los sindicatos como los patronos deben comprender su solidaridad con todos los restantes seres humanos y evitar la tentación de sacar adelante su causa propia a expensas de otros. Los miembros del sindicato y los restantes obreros deben formar sus conciencias juiciosamente acerca de si una huelga es justa y está justificada, especialmente cuando los sufrimientos que ocasiona a personas inocentes y el daño que produce al bien común son proporcionados a los derechos y ventajas por lo que quiere hacerse la huelga. Debería hacer oír su voz todo el que piense que no se ha hecho lo suficiente para evitar la huelga o la considere injusta.

Debería evitarse de manera tajante y completa aquellas huelgas que privan a las personas de servicios públicos importantes: escuelas, transportes, servicio postal, bomberos y policía; especialmente hospitales y demás servicios para los menesterosos, los heridos, enfermos y moribundos. El autor de esta obra ha tenido vivencias personales que le hacen especialmente sensible a este respecto. Uno de sus mejores amigos fue llevado al aeropuerto de Roma para ser trasladado a Zurich, donde debía practicársele una operación quirúrgica urgente. Una huelga repentina convocada en el aeropuerto hizo imposible el transporte y la persona murió porque la operación quirúrgica se realizó demasiado tarde. Y yo mismo tuve que esperar durante algunas semanas una operación de cáncer. El personal hospitalario de toda Italia estaba en huelga. Aparte del riesgo inmediato de pérdida de la vida, la consecuencia fue la pérdida de la laringe y de la voz. Millares de enfermos son los «rehenes» en una discusión que, con la ayuda de leyes adecuadas, diálogo paciente y conciencia de la opinión pública, podría resolverse pacíficamente.

Si las leyes y las órdenes del gobierno prohíben la huelga en servicios públicos vitales, habrá que tomar las medidas necesarias para que los trabajadores y empleados, privados de la poderosa arma de la huelga, no salgan peor que aquellos otros que pudieron ganar su causa utilizando la huelga. El sometimiento de tales disputas a un arbitraje imparcial vinculante parece ser el camino más justo y elegante para atender a las necesidades de todos los implicados.

Sorprende que el concilio no haya dicho nada acerca del arma del *lock-out,* utilizada con alguna frecuencia de manera inmisericorde por las asociaciones patronales. Existe la necesidad de una legislación y acción política que limiten el derecho de *lock-out* al menos hasta el punto donde la paridad entre los socios está garantizada. Muchos países tienen leyes sobre la huelga con el fin de proteger el bien común y la paz social contra formas excesivas de huelga [193].

5. *Función del capital y del interés*

El Antiguo Testamento prohibió a los israelitas cobrar intereses por un préstamo concedido a uno de los miembros de su pueblo, pero les permitía recibir intereses de aquellas otras personas que no pertenecían a Israel (Éx 22,25; Dt 23; cf. Ez 18,8.13). Hasta la encíclica *Quadragesimo anno* (1931) la doctrina oficial de la Iglesia prohibió cobrar intereses bajo sanciones graves y sin distinguir entre préstamos a pobres y préstamos en la economía moderna. Los moralistas y confesores se encontraron constantemente en conflicto entre la doctrina y la conciencia de las personas. Gran parte de responsabilidad recae sobre aquellos teólogos y canonistas que se vanagloriaban de su fidelidad al magisterio repitiendo las viejas fórmulas y atacando a quienes tenían conciencia de la nueva situación. Como consecuencia, la doctrina de la Iglesia no

ejercería influencia constructiva sobre las nuevas formas de economía [194].

La tradición se remitió frecuentemente a la autoridad de la palabra de Cristo tal como aparece recogida en Lc 6,34: «Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? Pues también los pecadores prestan a los pecadores.» Esta enseñanza continúa reteniendo toda su fuerza original y en las circunstancias similares a las que motivaron el dicho de Jesús. Habla de prestar bienes perecederos o dinero a aquellos que se encuentran en necesidad. ¿Cómo puede un discípulo de Cristo cerrar su corazón cuando se encuentra ante una necesidad grave? ¿Cómo puede atreverse a actuar sólo por afán de lucro en detrimento del necesitado?

Pero, en la economía moderna, tal como se desarrolló especialmente desde el siglo XII, y más aún desde el siglo XVI, los préstamos tienen un significado completamente diferente. El dinero prestado al negociante reporta a éste un interés considerable (el significado original de «interés») parte del cual da a quienes le prestaron el dinero (interés en el sentido actual de la palabra). Sin este sistema, no habría sido posible el desarrollo de la industria moderna ni del comercio, el crecimiento de la población, la multiplicación de los puestos de trabajo. El acometer la enseñanza sin analizar la situación histórica y el significado concreto fue desastroso para las relaciones en la Iglesia, y entre la Iglesia oficial y la sociedad moderna.

Los préstamos concedidos en forma de capital rentable a verdaderos empresarios a una tasa de interés decente constituye una cuestión moral completamente diferente de la que representaría el préstamo para ayudar a los que se encuentran en necesidad. Podríamos aplicar la distinción, de alguna manera, a los préstamos que se conceden a las naciones más pobres en vías de desarrollo si hicieran actualmente uso de ellos para escapar de la pobreza extrema.

El interés como incentivo para el ahorro tiene suma importancia para las inversiones que se necesitan urgentemente para lograr el pleno empleo y el desarrollo pacífico de la industria, agricultura y comercio. El interés es una recompensa justa a la renuncia a bienes de consumo inmediato. Además, puede servir para la seguridad de quien presta, así como para incrementar la producción y el empleo.

El porcentaje del interés justo no puede ser determinado en abstracto. Entre otros aspectos, hay que tener presente la tasa de inflación y su repercusión sobre el desarrollo económico.

El problema del capital e interés comienza con la excesiva acumulación de capital y del correspondiente interés en manos de una minoría relativamente pequeña. Es verdad que la mayor parte de la riqueza del rico es capital productivo invertido, riqueza para beneficio del bien común. Con todo, no puede negarse que un porcentaje excesivamente alto de algunos intereses desorbitados van a parar al consumo de lujo. Y, naturalmente, esto irrita a las clases más bajas y más pobres. Más grave es aún el hecho de que la riqueza mantenida en trust se convierte en poder peligroso, rompe el equilibrio democrático y priva a bastantes trabajadores de participar en los procesos de toma de decisiones. La política económica y la opinión pública tienen que vigilar estos peligros y buscar remedios.

Pablo VI *criticó* uno de los abusos egoístas del capital que, recientemente, ha ocasionado profundas heridas a las economías nacionales y puesto en peligro el equilibrio económico internacional: la fuga de capitales. «La renta disponible no es cosa que queda abandonada al libre capricho de los hombres, y que las especulaciones egoístas deben ser eliminadas. Desde luego no se podría admitir que ciudadanos provistos de rentas abundantes, provenientes de los recursos y de la actividad nacional, las transfiriesen en parte considerable al extranjero, por puro provecho personal, sin preocuparse del daño evidente que con ello infligirían a la propia patria» [195]. Sin embargo, una causa de estos abusos y desórdenes puede ser la política económica de bancos y autoridades públicas.

Uno de los problemas más difíciles de los tiempos modernos es la tasa de inflación. Daña los procesos y relaciones económicas, y, frecuentemente, es una injusticia clamorosa contra las personas de las clases media y baja que ve esfumarse gradualmente sus modestos ahorros. El gobierno y los legisladores añaden nuevas injusticias si esas personas se ven obligadas a pagar impuestos sobre intereses que no llegan a cubrir la pérdida sufrida por la inflación. Tenemos que recordar que la inflación rara vez, por no decir nunca, golpea proporcionalmente al gran capital invertido en bienes productivos. Las altas tasas de inflación, permitidas por las políticas económicas en muchos países, representan una redistribu-

ción desorbitadamente injusta de ingresos y riqueza que desorganiza la actividad económica, frustra el necesario ahorro y su empleo adecuado, y daña gravemente a muchas familias [196].

6. *Función de los ejecutivos*

Los problemas éticos y sociales más espinosos conciernen, especialmente, a los ejecutivos de las empresas modernas y del gobierno [197], quienes ocupan una posición clave para el mejor o peor funcionamiento de la vida económica y social. Pueden mediar entre los intereses de los accionistas y las personas implicadas en los procesos laborales. Y cuanto más influyente sea su posición en el proceso de toma de decisiones tanto más vulnerables pueden hacerse a los conflictos entre sus intereses privados y su obligación de ofrecer un servicio objetivo. Lo mismo podemos decir de los miembros de los consejos de dirección, que trazan la política general de las empresas.

Depende en gran medida de la dirección, especialmente de los altos ejecutivos, que una empresa lleve una política económica que tenga en cuenta las necesidades morales y sociales, las expectativas de la sociedad a la que se supone que sirve. Tareas principales del cuerpo ejecutivo son: hacer que la empresa marche, mantener los puestos de trabajo creados, acomodar las condiciones laborales a los mejores hallazgos de las ciencias relacionadas con el tema, cuidar de que los trabajadores tengan el máximo de seguridad. Debería promoverse una cogestión constructiva, buenas relaciones humanas y públicas, garantizarse un interés congruo a los accionistas, potenciar al máximo la producción y los servicios, cuidar de que no se derrochen las materias primas ni la energía, promoverse y asegurarse un comportamiento ecológico saludable. Deberían observarse las normas de la competencia honesta; debería ofrecerse información veraz dentro de la empresa y a la opinión pública mediante una propaganda verdadera, serse leal a la legislación y al gobierno; deberían presentarse las actividades de la empresa en forma transparente a los trabajadores, a los accionistas y al público en general [198].

Una definición clara de la función en el contrato debería exponer las condiciones para planificar y para la iniciativa, así como para una dinámica participación de los trabajadores en las decisiones de dirección que les afectan.

Es interesante señalar que los modernos ejecutivos se van haciendo conscientes de que su empresa no es sólo una unidad económica, sino también una entidad social y que «su responsabilidad ante el consumidor está por delante de la responsabilidad ante los accionistas y empleados» [199]. A la larga, los empleados serán los mayores beneficiarios del buen servicio y buenas relaciones con los consumidores. Por otra parte, un monopolio que tienda a explotar al consumidor se verá afectado por las malas relaciones del consumidor con la empresa. La razón de ser de la empresa es servir a las necesidades y expectativas de sus consumidores.

7. *Su majestad el consumidor, y precios justos*

En principio, en un sistema de mercado libre, los consumidores deciden lo que habría que producir, qué necesidades deberían ser atendidas y de qué manera. Algunos grupos profesionales han elaborado códigos éticos que les obligan a ofrecer servicio fidedigno a sus consumidores [200].

Si cada ciudadano eligiera servicios y productos juiciosamente, estaríamos ante una de las contribuciones más importantes a una vida socioeconómica sana. Los consumidores pueden juntarse para boicotear servicios deficientes, productos no fiables y precios injustos. Sin embargo, existen bloques de poder que imponen precios abusivos. Contra ellos sólo pueden actuar las medidas políticas y una opinión pública vigilante.

Los economistas tratan las fuerzas actuales que influyen en los precios. Y esto puede ser sumamente útil para vigilar el mecanismo en la línea de la justicia conmutativa y social. Es posible que la relación entre oferta y demanda desempeñe un papel importante, pero pueden falsearse los comportamientos del mercado mediante prácticas injustas, como la competencia desleal, el abuso del monopolio, funcionamiento monopolístico de los carteles, manipulación de precios producida por grupos poderosos, propaganda engañosa, maniobras de psicología de masas para crear necesidades ficticias, etc. Elemento trastornante es también el que los productos agrícolas se sitúen muy por debajo de los productos y salarios industriales. En determinados casos pueden existir buenas razones para que la autoridad pública proteja los precios [201]. Las leyes justas que limitan los precios obligan en conciencia. Las ganancias obtenidas mediante precios injustos exigen restitución.

G) Problemas socioeconómicos cambiantes

En todos los tiempos se han producido defectos y fallos en el orden socioeconómico existente, pero sólo una era crítica logra plena conciencia de la situación. El tema es, pues, de diagnóstico y terapia. La ausencia de un diagnóstico radical lleva a la prescripción de una terapia inadecuada que se limitará a aliviar los síntomas, pero no hará que desaparezcan las causas [202].

1. *Liberación de los esclavos*

Durante milenios de años un gran porcentaje, si no la mayoría, de la población del mundo formó parte de la clase de los esclavos. Las personas sensibles trataron de aliviar su situación y trabajaron para que se concediera un trato más humano a los esclavos, al tiempo que consideraban la esclavitud como pieza permanente, como parte del orden social.

El planteamiento del cristianismo primitivo fue similar. Debía reconocerse a los esclavos su condición de seres humanos. Y, si eran creyentes, había que considerarlos como hermanos y hermanas de Cristo. Había que evangelizarlos. De ese modo serían conscientes de su dignidad suprema como hijos de Dios. Frecuentemente, los cristianos y otros concedían la libertad a determinados esclavos, pero ni siquiera soñaron que esto fuera una obligación que afectara a todos y para todos. Era normal que los apóstoles y la cristiandad de los primeros siglos no llegaran a comprender que la esclavitud debía ser abolida de forma radical. Entonces no existía la menor posibilidad de que esto ocurriera. Incluso los esclavos, cuando se juntaron para rebelarse, no pidieron la abolición de la esclavitud como institución social; se limitaron a reaccionar contra abusos intolerables.

Pero si se hubiera aplicado fielmente la terapia sintomática, todos los cristianos habrían seguido las tempranas voces proféticas de un san Juan Crisóstomo y la esclavitud habría sido abolida hace mucho tiempo. Pero sólo la presión del movimiento humanista y el cambio de la situación socioeconómica hicieron que la esclavitud se convirtiera en problema social *consciente* que clamaba por una terapia radical que hiciera desaparecer las causas aboliéndola por completo y proclamando que todas las personas tienen igual derecho a la libertad y que todas ellas gozan de igual dignidad.

Para los creyentes es humillante reconocer el escaso papel que la Iglesia oficial y los teólogos desempeñaron en este proceso social.

2. *Liberación de los campesinos*

Al igual que en otras culturas, en Europa occidental y en otras muchas partes adonde los conquistadores exportaron su sistema, los campesinos fueron convertidos en siervos feudales, pertenecientes a los nobles y, en gran parte, a instituciones eclesiásticas. No sólo se veían forzados a trabajar para sus señores, sino que carecían de libertad para moverse o para escoger otra profesión. Jamás podrían salir de su bajo *status* social. Pero cuando estos campesinos, durante la primera época de la Reforma, se juntaron para llevar a cabo una insurrección no pretendían lograr su libertad de la esclavitud. Únicamente pretendían una mejor protección de sus derechos de siervos feudales.

Hasta el siglo XVII y comienzos del XIX, esta situación no se convirtió en cuestión social en el sentido cualificado de la expresión: conciencia pública de que esta institución debía ser abolida o cambiada radicalmente. En Iberoamérica y en Filipinas el proceso está aún en marcha. El primer paso es la conciencia pública.

En nuestro mundo actual, el mundo agrícola presenta un serio problema social. En bastantes de los ricos países industrializados, los agricultores no tienen igual participación en la sociedad opulenta. No sólo sus productos y trabajo son infrapagados, sino que los agricultores mismos no gozan de proporcionadas oportunidades culturales. Por supuesto que la situación es mucho más urgente en muchos países en vías de desarrollo, donde se prima el crecimiento industrial, algunos granjeros están dotados de maquinaria moderna, pero la mayoría de los agricultores permanecen en la pobreza absoluta y en el subdesarrollo.

La doctrina social de la Iglesia oficial pone de manifiesto una conciencia alerta a esta cuestión [203]. El olvido del sector agrícola no sólo pone en peligro la nutrición de cientos de millones de personas, sino que produce una gran frustración en la población rural y la empuja hacia los ghettos urbanos.

3. *Nuevas dimensiones de la cuestión social clásica*

Los cristianos generosos han respondido a los enormes males de la explotación y alienación de la clase trabajadora con todo tipo de obras de misericordia: cuidado de los alcohólicos, incapacitados, desocupados, peticiones de mejora de la vivienda y salarios más dignos. Sin embargo, todos los que se dedicaron a esta terapia de síntomas, cayeron en la cuenta gradualmente de que era preciso hacer desaparecer las causas. La plena conciencia de un problema social necesitado de una terapia etiológica radical no nació entre cristianos educados meramente en el respeto y obediencia al orden establecido; tampoco entre los miembros de la Iglesia docente (jerarquía y teólogos). Con todo, algunos promovieron reformas sociales que no sólo aliviaron la situación, sino que consiguieron que aumentara el número de personas concienciadas de la necesidad de cambio socioeconómico. La encíclica *Rerum novarum* de León XIII (1891) fue un paso todavía cauteloso pero decisivo hacia un nuevo análisis y objetivos constructivos.

En la actualidad, existen nuevos problemas sociales similares que exigen atención inmediata y positiva, nuevo análisis y síntesis.

a) Nueva conciencia de la función de la mujer

En primer lugar menciono la función de las mujeres en la sociedad industrial, democrática y científica: la participación de las mujeres, en grado de igualdad, en la vida cultural, socioeconómica y política, sin detrimento de su función en la vida familiar [204].

Un documento preparado para ser presentado en la conferencia sobre la mujer, auspiciada por las Naciones Unidas, señala que, aunque las hembras constituyen más de la mitad de la población mundial, hacen dos tercios de las horas que se trabajan en el mundo, reciben sólo una décima parte de los ingresos mundiales y gozan únicamente del uno por ciento de sus bienes.

En muchas partes del mundo, la teología de la liberación no podrá ser efectiva mientras no se reconozca la igual dignidad de la mujer y de la función importante que desarrolla en la familia, en la vida de la sociedad y en la iglesia. Y este reconocimiento no podrá limitarse a meras palabras, sino a actitudes nuevas y mejor informadas, a estructuras nuevas.

Pienso que no existe a todos los niveles de la Iglesia una conciencia realista de la profundidad y anchura de este problema y de su injusticia causada no sólo a las mujeres, sino al mundo en el que ellas tanto podrían hacer. Como hemos señalado ya, la Iglesia misma puede aparecer ante el mundo como modelo o como escándalo por la forma en que trata diversas cuestiones, tales como la función de la mujer. La iglesia tiene que asegurarse primero de que su propia casa está en orden, de manera que la palabra que ella dirige al mundo moderno pueda gozar del respaldo de su propio testimonio.

No hablamos aquí de cuestiones relacionadas con la ordenación de mujeres, sino de muchas funciones que las mujeres pueden y deberían desempeñar en la vida de la Iglesia. Se ha causado gran daño, y la situación continúa, a las mujeres y a la Iglesia al negar poder en la toma de decisiones a la mitad de la especie humana. De esta manera estamos negando el designio creador de Dios y distorsionamos la imagen de Dios tal como se puso de manifiesto en su acto de crearlos «varón y hembra».

Realmente no se consulta a las mujeres en temas sociales o éticos de la Iglesia y de la sociedad ni siquiera cuando ellas son afectadas especialmente y de manera más clara. Clamorosa anomalía fue el hecho de que la delegación vaticana a la conferencia de las Naciones Unidas en 1980 sobre las mujeres estuviera encabezada por un hombre. Podríamos preguntarnos si futuras generaciones no tendrán que decir sobre el sexismo lo que hemos afirmado nosotros sobre la institución de la esclavitud: resulta humillante saber cuán irrelevante es la Iglesia oficial en este problema social. Actualmente algunos de sus altos jerarcas parecen preocuparse más de mantener a las mujeres completamente fuera del círculo del altar que de pedir su contribución propia y exigir para ellas el derecho que les es propio en la vida socioeconómica.

b) Trabajadores emigrantes y refugiados

Otro problema urgente afecta a millones de trabajadores emigrantes en todas las partes del mundo [205]. Con frecuencia son mucho menos que ciudadanos de segunda clase. Su situación no ha sido resuelta por la cura pastoral. Es imprescindible una nueva manera de pensar. El primer paso tiene que consistir en insertar a los

emigrantes y a sus familias en el nuevo entorno, al tiempo que se reconoce y favorece su raíz cultural y étnica. El segundo paso consiste en planificar de manera que no desaparezcan las posibilidades de obtener un puesto de trabajo en el propio entorno de manera que los trabajadores no sean enviados a lugares distantes y a países extranjeros.

Existe, además, la conciencia pública creciente acerca de los millones de personas refugiadas y desplazadas, pero no existe aún la suficiente sensibilidad respecto del problema o esfuerzos suficientemente organizados, primero, para ayudar a esas personas que sufren; segundo, para hacer que desaparezcan las causas políticas, culturales y socioeconómicas que llevan a tales consecuencias.

c) La situación social de la ancianidad [206]

El desarrollo reciente, de manera especial en Estados Unidos, de la ciencia nueva conocida por el nombre de gerontología es señal de la creciente percepción de una nueva necesidad social. Esta ciencia no se limita a estudiar los problemas médicos, sino todas las correlaciones culturales, sociales y psicológicas de la ancianidad.

En 1900, sólo el 7 % de la población de Alemania pasaba de los sesenta años de edad. En 1964 el porcentaje ascendía al 16,4. Para 1986 se calcula un 18,5 %. De las personas que pasan de los 65 años de edad, sólo el 8 % vive en una unidad familiar con sus hijos y nietos.

El creciente culto que se rinde a la juventud en el mundo occidental agudiza los problemas psicológicos de la ancianidad. Conduce a una actitud general caracterizada por la negligencia o represión del anciano, casi como si éste no existiera. El modelo prevalente dista mucho de merecer la calificación de favorable. Las personas se retiran o son obligadas a retirarse cuando gozan aún de vigor físico y mental. Si no se han preparado cultural y psicológicamente para el retiro, el repentino cambio puede llevarles a una fatal apatía. Se sienten inútiles, carecen de objetivos que den sentido a su ocio recién estrenado.

La gerontología sugiere importantes tareas sociales para la ancianidad. La persona tiene que prepararse para el arte de sacar el máximo provecho posible a sus años postreros. La educación permanente, la actividad cultural y espiritual evitan o retrasan los

aspectos más negativos del envejecimiento; puede existir una sorprendente lozanía y sabiduría vigilante hasta en la edad avanzada. Se abren considerables posibilidades a la ancianidad. Muchas escuelas y colegios les ofrecen cursos interesantes; de manera especial durante los meses del verano, cuando puede disponerse de las aulas de las escuelas, colegios y universidades. También la Iglesia debería caer en la cuenta del enorme potencial que encierran las personas retiradas para diversas formas de apostolado y de actividad caritativa.

El retiro no debería producirse de manera brusca ni debería ser impuesto cuando la persona es capaz de desempeñar su tarea normal u otra nueva. Cuando una sociedad margina a la ancianidad, no es ésta sola la que sufre. La comunidad o sociedad pierde las enormes posibilidades de la población entrada en años pero aún activa.

d) Integración de la juventud en la vida socioeconómica

Desgraciadamente, el culto que se rinde a la juventud no lleva a un esfuerzo fructífero para integrar la juventud en la vida socioeconómica. En muchos países, a pesar de que el sistema educacional está orientado hacia el éxito, no ofrece a la juventud el tipo de preparación que le capacite para encontrar su puesto en el mundo del trabajo.

También en los países industrializados, pero más aún en las naciones en vías de desarrollo con altas tasas de natalidad, hay grandes masas de jóvenes que carecen de puesto de trabajo durante largos períodos de tiempo. Bastantes de ellos no pueden encontrar trabajo en el sector para el que se prepararon. En África y Asia he escuchado fuertes críticas contra el sistema escolar introducido por los poderes coloniales reproduciendo los modelos europeos, pero que resulta contraproducente para la situación cultural y socioeconómica del país. Esto agudiza aún más el difícil problema de crear puestos de trabajo para los numerosos jóvenes. Parte de la criminalidad y drogadicción de la juventud es el resultado de esta desafortunada situación. Es éste un problema social urgentísimo.

4. *Ecología, megalópolis y «ghetto» urbano*

La lista de los nuevos problemas sociales quedaría notabilísimamente incompleta si no incluyéramos la situación ecológica que la humanidad comienza a reconocer como problema social de enormes dimensiones (cf. el capítulo V de este volumen). La megalópolis y el *ghetto* urbano merecen especial atención ya que, en esas áreas, florecen juntas las sombras y amenazas de casi todos los restantes interrogantes sociales y las crecientes dificultades ecológicas. La imparable decadencia de algunas de las ciudades más notables y los desastrosos conflictos que estallan en los *ghettos* urbanos llevan numerosos males sociales a la conciencia pública: la discriminación racial, situación insana de la vivienda, falta de espacio para el juego y el ocio social, falta de integración de la juventud con las personas de más edad en este entorno insano y socialmente manco.

El derecho a la libertad de migración tiene efectos desfavorables cuando se desatienden áreas rurales económica y culturalmente, mientras la aglomeración de industria y comercio se traduce en resaca insalubre sobre las megápolis. Es preciso que las ciudades se renueven de forma favorable al medio ambiente, que se planifiquen nuevas formas de viviendas menos apretadas, con hogares aptos para familias, parques y lucha contra el ruido [207].

5. *Del colonialismo a un nuevo orden mundial*

El colonialismo es tan antiguo como el sistema de estados militares con ambiciones de someter a los demás a sus propios intereses. Es fuertemente chocante que la mayoría de los cristianos y la Iglesia oficial no concibieran el colonialismo moderno como cuestión social de monstruosas proporciones que pide a gritos un análisis completo de las causas profundas y una terapia radical.

Mahatma Ghandi contribuyó en gran medida a hacer del colonialismo una cuestión social percibida por toda conciencia sensible y, finalmente, por toda la opinión mundial. Pero las perniciosas consecuencias del colonialismo occidental no han sido superadas aún. No tenemos más que ver cómo países altamente desarrollados y amantes de la libertad son sometidos a un nuevo colonialismo

ideológico, económico y militar. Pero es uno de los signos de los tiempos que estos problemas sociales hayan sido captados por una nueva conciencia que tiene las mismas dimensiones del mundo [208].

a) Herencia del colonialismo

No podemos considerar el colonialismo como algo pasado. Las consecuencias son un peso que oprime a quienes estuvieron bajo regímenes coloniales y a aquellas naciones que lo impusieron, aprobaron o se aprovecharon de él. Se necesita un recuerdo contrito y el firme propósito de una reparación sólidamente unida. La cooperación respetuosa, los acuerdos bilaterales y multilterales «permiten sustituir las relaciones de dependencia y las amarguras surgidas en la era colonial por felices relaciones de amistad, desarrolladas sobre un pie de igualdad jurídica y política» [209].

Sólo un diagnóstico radical de los diversos tipos de colonialismo y de sus desafueros, que trate de descubrir sus raíces y causas profundas así como las mentalidades equivocadas aún existentes, pueden servir eficazmente a la liberación genuina y a la libertad compartida.

Los actuales desequilibrios entre naciones se insertan en el contexto del colonialismo. El cardenal Roy, presidente de la comisión pontificia Justicia y Paz ha dicho algo importantísimo. «Los europeos se hicieron con toda la restante tierra templada del globo después de 1840. Cuarenta millones de emigrantes abandonaron Europa en el siglo XIX y se lanzaron a buscar nuevas tierras y trabajos en el nuevo mundo. Los europeos podrían también completar la colonización de casi la totalidad de la humanidad. Su comercio e inversiones les reportó —a pesar de que representaban menos del veinte por ciento de la población mundial— el ochenta por ciento de los recursos mundiales y del comercio, el noventa por ciento de las inversiones, el cien por cien de los servicios, banca, empresas navieras, investigación» [210].

El aprovechar los resultados de esos hechos pasados e intentar exportar cultura occidental y programas políticos en el contexto de las relaciones comerciales y de desarrollo se llama neocolonialismo. Este neocolonialismo se pone de manifiesto económicamente en la distorsión del comercio internacional, fuga de capitales económicos y humanos de los países en vías de desarrollo a las naciones ricas,

ingentes evasiones de impuestos mediante compañías extranjeras que remiten sus beneficios y dividendos al extranjero, el endeudamiento progresivo, los monopolios internacionales y el imperialismo del dinero [211].

Las empresas multinacionales tienen mucho que ver en todo lo dicho anteriormente. Las operaciones que estas empresas realizan a lo ancho de todo el mundo dependen en gran medida de las decisiones tomadas en Estados Unidos, Japón o Europa occidental. Algunas empresas multinacionales, al igual que algunos países del tercer mundo, proponen códigos de conducta para sus actividades [212]. Muchas de ellas actúan en sectores económicos clave. Esos códigos pueden trazar un campo ético en el que se realice el juego. Pretenden regular las maneras de solucionar las disputas, garantizar el acceso a informaciones indispensables y asegurar un tratamiento honesto en general.

b) Abismo entre desarrollo y liberación

La Constitución pastoral del concilio Vaticano II y la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI acentúan de manera preferente la necesidad del desarrollo en su significación íntegra, y la correspondiente ayuda al desarrollo prestada por las naciones ricas. Pero las crueles experiencias bajo diversas formas de neocolonialismo así como la resistencia de las clases superprivilegiadas llevaron a una visión nueva, y más básica, de liberación. Ésta se caracteriza por una conciencia más viva de la situación de conflicto, por la protesta profética, por la búsqueda de una espiritualidad y métodos de solucionar los conflictos. Esto no significa que dejen de tener valor anteriores propuestas constructivas (fondo mundial y sistema mundial de impuestos) sobre asistencia mutua en el desarrollo y mayor participación de los países en vías de desarrollo en las decisiones [213].

Desarrollo no es sinónimo de reducción de la pobreza y eliminación del hambre. «Se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de parte de los hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada; un mundo donde la libertad no sea una palabra vana y donde el pobre Lázaro pueda sentarse en la misma mesa que

el rico.» En este orden de cosas, Pablo VI advierte sobre la posibilidad de que tengamos que superar este conflicto primero en nosotros mismos mediante la decisión firme de actuar de manera solidaria. «A cada uno toca examinar su conciencia, que tiene una nueva voz para nuestra época. ¿Está dispuesto a sostener con su dinero las obras y las empresas organizadas en favor de los más pobres? ¿A pagar más impuestos para que los poderes públicos intensifiquen su esfuerzo para el desarrollo?» [214].

Cuestión importante de ética social, especialmente en el tema desarrollo y liberación, es si estamos dispuestos a renunciar a una parte de nuestro bienestar —especialmente de nuestro poder— hasta el punto de permitir a otros la oportunidad de que alcancen un nivel de igualdad en el proceso de tomar una decisión e igualdad en todas las relaciones socioeconómicas que constituyeran un punto de partida más justo para todos. Probablemente, todo esto exige una redistribución del poder y, en alguna medida, de la propiedad.

6. *El fin de una ideología de constante crecimiento cuantitativo*

El capitalismo, tanto el capitalismo del *laissez-faire* como el capitalismo de los estados socialistas, está desposado con la ideología del crecimiento y expansión cuantitativos constantes. De ahí derivan frecuentemente los conflictos crecientes. La agudeza de la crisis ecológica, la escasez de energía y de materias primas fuerza al género humano a distanciarse de esta peligrosa ideología. Probablemente, ésta es la cuestión social más espinosa que aguarda a las décadas venideras [215]. Aún no existe conciencia suficiente de las dimensiones y desastres previsibles de la actual ideología. Es cuestión de salud espiritual, de relaciones globales y de la paz del mundo.

Incluso si se resolviera la actual crisis energética mediante nuevos descubrimientos técnicos —por ejemplo, los nuevos métodos de producir y conservar hidrógeno— [216] continúa en pie la necesidad de liberarnos de la manía del crecimiento cuantitativo. «Cuando el crecimiento se divorcia de los valores culturales y espirituales, se convierte en búsqueda maligna de la satisfacción en la mera acumulación de bienes materiales» [217]. Si los individuos, grupos, empresas, naciones son incapaces de quebrar el deseo de más bienes

materiales, más expansión de los negocios, mayor poder, nada podrá evitar los conflictos constantes y las guerras ruinosas. Necesitamos urgentemente una descentralización del poder, un desarrollo más equilibrado de las comunidades de tamaño reducido y medio, y relaciones integradas.

El paso de una economía de crecimiento constante a otra cualitativa y más humanizada lleva consigo dificultades enormes. Que no podrán resolverse sin un nuevo espíritu que camine en la dirección de lo que he dado en llamar la economía de las bienaventuranzas. Pero, al mismo tiempo, se requiere suma competencia en las personas responsables de los diversos sectores de la economía.

¿Cómo puede reconciliarse este cambio cualitativo con el cuadrilátero mágico donde pleno empleo, moneda estable, equilibrio entre exportación e importación tienen el crecimiento cuantitativo como soporte principal? La solución tiene que venir de la distribución, redistribución, del tiempo para el trabajo, para el ocio, para actividades culturales. Si se lleva esto a cabo no hay por qué dejar de lado la preocupación por el pleno empleo.

La renuncia a la manía del desarrollo no debe sonar a estancamiento. Por el contrario, liberaría energías de las personas para un ordenamiento más creativo de la vida socioeconómica integrada más plenamente en un desarrollo cultural saludable, lo que se traduciría en un incremento de la esfera espiritual de la vida.

Para lograr esta transición, tendremos que realizar grandes esfuerzos en el campo de la educación. El primer paso consiste en desenmascarar la actual ideología, liberar a las mentes de la manía del crecimiento. Deseamos crecer como seres humanos en relaciones saludables en lugar de desear constantemente vender, adquirir, poseer y usar más cosas.

7. *¿Cómo controlar el Estado nacional militar?* [218]

La actual ideología y la configuración del Estado nacional militar constituyen un problema casi universal de ética política (cf. capítulos VIII y IX). Al mismo tiempo, constituyen el nudo gordiano del orden socioeconómico o, más exactamente, la causa principal de la mayoría de los desórdenes en este campo. En los estados nacionales, la política es frecuentemente tan unilateralmente concebida al servicio de la expansión económica que la industria militar

puede alcanzar una posición clave en la investigación y planificación. El equilibrio entre importación y exportación se logra con la venta de armas. Gran parte de la llamada «ayuda para el desarrollo» es engullida por la venta de armamentos. Los coroneles y generales retirados del servicio militar activo en plena madurez pasan a ocupar posiciones económicas poderosas. El presupuesto para la defensa modifica casi toda la planificación cultural y social.

No habrá solución para estos problemas sociales a gran escala de hoy y de las décadas venideras si no se produce un nuevo orden mundial en el que las ambiciones de los estados nacionales queden frenadas y las naciones emprendan, unidas solidariamente, medidas pacíficas para resolver esos problemas. Para ello son absolutamente necesarios un nuevo espíritu, conocimientos más profundos y una organización internacional adecuada.

VIII

LA MORAL DE LA POLÍTICA

Entendemos la política como actividad organizada, concreta, destinada a lograr el bienestar de la sociedad y de grupos particulares con miras al bien común. El objetivo innato de la política es el bien común de todas las personas y todos los grupos. Una buena actividad política es el modo de ayudar a las personas para que vivan en la libertad y solidaridad que corresponde a la dignidad humana y hace posible el logro de la justicia social y la paz.

El mejor resultado posible de la actividad política es la construcción de la autoridad pública de la libertad en la fidelidad de alianza. No se trata simplemente de cómo proteger mi libertad individual y mis intereses; se trata de comprender cómo responder fielmente a la libertad que hace posible la sociedad organizada; de insertar mi libertad en aquella como expresión de solidaridad y de justicia, para provecho de los demás. Se trata de una tarea permanente, no realizada de una vez para siempre. Incluye la voluntad y capacidad de utilizar mi libertad en la sociedad organizada para utilidad de la familia, de las pequeñas comunidades, del Estado y de la comunidad mundial.

En cuanto a la autoridad de la libertad, la ética política exige que aquella sea genuina, poderosa, delicada y vigorosa en todas las esferas de la vida política, en la interacción entre política y cultura, política y economía, política y familia, política y religión. La ética política no se limita a exigir de manera general la libertad en esos ámbitos de la vida con miras a la totalidad de la vida humana en sociedad, sino que, en un mundo caído y redimido, exige la conversión a la auténtica moral de alianza [1].

A) La dimensión política de la vida social está presente en toda actuación humana, pero no es la única dimensión del hombre

Aquellos ciudadanos alemanes que, con su voto o su abstención de votar o de cualquier otra forma, llevaron a Hitler al poder político, tienen que caer en la cuenta de cómo su decisión política o la falta irresponsable de ella afectó la vida de las naciones, de las Iglesias, de las familias, a la vida económica y cultural casi por doquier. Indiscutiblemente, una de las razones es el carácter totalitario y autoritario del nazismo. Pero debemos pensar, también, en las trágicas consecuencias de los errores de otras fuerzas políticas no totalitarias que permitieron a Hitler hacerse lo suficientemente fuerte como para desencadenar una guerra mundial.

El enorme crecimiento de la socialización y la interacción a escala mundial no hace sino aumentar constantemente nuestra responsabilidad política. Ciertamente, el evangelio nos dice que nuestra vida no se reduce a la dimensión política, pero ello no quita un ápice de su importancia a nuestra responsabilidad política.

1. *La política del evangelio*

A primera vista, tal vez lleguemos a tener la impresión de que el evangelio es completamente apolítico. Jesús no es un político ni confiere poderes políticos a sus apóstoles y discípulos. En el evangelio no encontramos normas para la actuación política de los discípulos de Cristo. La pertenencia a Cristo no es algo equiparable a la adscripción o militancia en un partido político. Y, sin embargo, la revelación divina derrama su luz liberadora también sobre el mundo político, sobre sus miserias y peligros; hace patente el camino de redención y liberación de la ambición de poder [2].

a) La política y el reino de Dios

Indudablemente, el Antiguo Testamento, en todas sus partes y en su totalidad, trata del mundo político. Encontramos en él el paradigma del éxodo, que deja atrás la seguridad política; el paradigma de la liberación del oprimido que clama a Dios; el conflicto

entre los profetas y los dirigentes políticos siempre que estos últimos contradicen la ley salvadora de Dios; el paradigma de los reinos terrenos (que incluyen las dinastías de Israel). Frente a esos paradigmas, encontramos la ley de Dios, en la que no hay lugar para la opresión ni explotación. Encontramos las promesas de la venida del reino de Dios, expresadas en imágenes políticas, pero destinadas no exclusivamente a Israel. El nuevo Israel no seguirá el ejemplo de los antiguos poderes políticos con su opresión. Servirá a todas las naciones; será un signo destinado a todo el género humano.

Cuando Jesús proclama la proximidad del reino de Dios y su función salvadora, utiliza frecuentemente imágenes políticas. Pero deja meridianamente claro que la venida del reino de Dios no es el resultado del poder político. Uno de los temas centrales y omnipresentes del evangelio es el conflicto de Jesús con la falsa expectación mesiánica. Ésta se inserta en el paradigma de la tentación. El *reduccionismo político de la expectación mesiánica es un aire* viciado que envuelve a Jesús. Ni siquiera puede permitir que sus discípulos le llamen públicamente Mesías, ya que las gentes también están contaminadas de este espíritu peligroso que permitiría a los privilegiados obtener poder, riquezas y los primeros puestos del futuro reino de Dios. Cuando Pedro se niega a admitir la verdad del siervo Mesías que renuncia a toda ambición política, Jesús le llama Satán: «¡Quítate de mi vista, Satán! ¡Tropiezo eres para mí, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres!» (Mt 16,23).

A veces existe la impresión de que los fariseos fueron los principales enemigos de Jesús, pero esto no responde a la realidad. Jesús hizo todo lo posible para conquistarlos y, finalmente, bastantes de ellos aceptaron el evangelio y creyeron en su resurrección. Sus enemigos más enconados fueron los componentes de la clase dirigente, en su mayoría saduceos, que no creían en la resurrección, ni en la vida después de la muerte, por lo que buscaron la «salvación» exclusivamente en el ámbito político. Lucas tuvo especial interés en poner de manifiesto que el pueblo judío como tal no fue culpable de la muerte de Jesús. «Lucas no atribuye responsabilidad importante a grupo alguno judío, sino a los sumos sacerdotes y a sus aliados»[3]. Ellos pusieron en marcha las maniobras políticas para deshacerse de él. Para ello colaboraron con el poder de los romanos, a quienes odiaban. En su reduccionismo,

se convirtieron completamente en una parte del juego del poder político.

El evangelio no se desentiende de los acontecimientos políticos. Destaca los acontecimientos salvíficos en el contexto de la historia política (cf. Lc 1,5; 2,1; 3,1). La encarnación, la actividad pública de Jesús, su muerte, están «fechadas» políticamente; afectan a la historia del mundo en mayor medida que ningún otro acontecimiento.

El evangelio de Jesús acerca de la venida del reino de Dios no es un manifiesto político. Pero encierra impresionantes implicaciones políticas. Es el cumplimiento de las profecías de que, después del imperio terreno dominante, vendrá el reino salvador de Dios, en el que no existirá el dominio de unos sobre otros, en el que todos serán servidores de todos, signos del amor de Dios y de su justicia salvadora, ministros de paz y solidaridad entre todos los hombres y mujeres.

Cuando sea aceptado el reino de Dios, desaparecerá la explotación y degradación del pobre; incluso el perseguido dejará de odiar y pondrá de manifiesto el poder de la reconciliación y del amor. Las bienaventuranzas constituyen el mensaje más revolucionario y son motor de los mayores cambios en el ámbito político cuando las personas viven de la fe.

Este mensaje tiene que ver con los que son realmente pobres y oprimidos. Las maldiciones de Jesús se dirigen a aquellos que poseen los bienes y el poder de este mundo pero se niegan a la conversión ofrecida por el reino de Dios, que viene. Pero se trata no sólo de una conversión al Dios transcendente, sino al Dios de la historia; por consiguiente, al pobre que será invitado a sentarse en la mesa del rico convertido (cf. Lc 6,20ss).

Al resistirse a la tentación del Mesías con poder y escoger la vida doliente del siervo de Dios, Jesús dio la lección que más chocante podía resultar a la historia del mundo, así como al ámbito político. Jesús podría prever las implicaciones que esto traería consigo: la condena a muerte, muerte en una cruz, destinada a los esclavos y enemigos políticos, muerte impuesta por el poder político del imperio romano y por el abuso político de la autoridad religiosa. Jesús tuvo conciencia agudísima de la situación política. El que los cristianos confiesen a uno que fue condenado a muerte por el imperio romano deberá tener consecuencia e implicaciones políticas[4].

b) Jesús, profeta, denuncia los abusos políticos

Jesús llamó a Herodes lo que era realmente, «zorro». Lo denuncia como un mal dirigente político que merece desprecio más que deferencia (Lc 13,31-33). Denuncia frecuentemente la ambición de los dirigentes, su ambición de poder, especialmente si desean ser, al mismo tiempo, dirigentes religiosos. En contraste con ellos, define la misión y actitud de sus discípulos: éstos no tienen que actuar como «los reyes de las naciones» (Lc 22,24-27; cf. Lc 9, 47ss; 14,7-11; 17,7-10). Recuerda a Pilato que su poder sobre la vida y la muerte proviene de Dios (Jn 19,11). A la luz de Jesús, sus discípulos reconocieron a la madre de éste como signo profético que predice la función del reino venidero: «Desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los que son soberbios en su propio corazón» (Lc 1,52).

Si los discípulos de Cristo, especialmente las autoridades de la Iglesia, hubieran seguido con todo corazón el ejemplo y la línea trazada por Jesús, habrían motivado los cambios más radicales incluso en la vida política. Su predicación de conversión, tan explícitamente opuesta al demonio del abuso del poder político, está íntimamente relacionada con la redención del mundo. Continúa siendo una fuerte denuncia profética contra los situados en el poder, contra los que se rebelan, como los saduceos, esperándolo todo de la acción política directa y sacrificando la dimensión de la predicación escatológica de Cristo, la fe en la resurrección, en aras de su programa político [5].

Jesús celebra el banquete mesiánico con los marginados, los leprosos, los oprimidos. Rompe el estrecho círculo nacional de los judíos para abrirse a los samaritanos y alabar la fe de aquellos que no tienen relación política o sanguínea con Israel. Rompe las normas políticas mediante la misión que encomienda a las mujeres; sus comportamientos proféticos abrieron el camino a una nueva identidad personal y estado social para las mujeres [6].

Al desmitologizar la ambición política de poder y el prestigio de la riqueza injusta y del éxito, Jesús da libertad verdadera para las decisiones y cooperación políticas responsables.

Si los dirigentes de Israel hubieran aceptado el mensaje de Jesús acerca del reino de Dios, no habrían conducido al pueblo a la catástrofe de la guerra civil ni a su destrucción a manos de los

romanos. Lo mismo podemos decir de la historia posterior en la que, una y otra vez, hombres de Iglesia no proféticos y antiproféticos optaron por el poder, la riqueza, por las dos espadas de un mesianismo terreno. No es de extrañar, pues, que la revuelta contra una superioridad sacralizada continúe constituyendo un círculo vicioso.

c) No hay programa político, pero sí una dirección clara

Jesús no entró en la arena política como parte de ella. Su vida y mensaje le marginaron del juego político. Pero, como profeta, habló de los grandes males que pueden darse en la política. Y lo que es más importante: dio una orientación meridianamente clara a los creyentes y a toda persona de buena voluntad. Sus mandamientos positivos del omnipresente amor, servicio, reconciliación, sinceridad absoluta, justicia sanante y salvadora, deberían ser suficientes para traer la realidad de la salvación a la realidad política. La docilidad al Espíritu y la postura vigilante para detectar las oportunidades que se presenten debería ser la mejor garantía para la libertad y fidelidad creadoras.

Si la humanidad se vuelve a Jesús de todo corazón, la antigua promesa de que el reino de Dios pondrá fin a los imperios y dirigentes opresores inaugurando una era de paz y justicia pondrá de manifiesto las verdaderas y vigorosas dimensiones e implicaciones políticas de su evangelio [7].

Jesús desea verdaderamente y hace posible por su verdad y por el poder de su Espíritu una comunidad construida sobre el amor, la solidaridad, la justicia, la sinceridad y la serenidad. Pero, al mismo tiempo, nos enseña realismo, el arte de intentar el siguiente paso posible que, aquí y ahora, sea la mejor contribución para una esperanza mayor. En su realismo, Jesús paga sus impuestos y los de Pedro al templo (Mt 17,24ss).

El mensaje de Jesús es escatológico y vertical: comunión con Dios en la vida eterna ya comenzada, al tiempo que la salvación ofrecida por él exige un seguimiento, una nueva vida social que debería probar, aquí y ahora, que aceptamos no sólo sus promesas, sino también el reino y la norma de su reino.

Su reino no es de este mundo pecador (cf. Jn 18,36); su poder renovador y transformador no debe ser confundido con los mé-

todos viejos utilizados por la acción política. Tenemos ahí una advertencia para la teología de la liberación: que olvide la dimensión escatológica y lo espere casi todo de los cambios de las estructuras externas. Pero es igualmente verdad que aceptar de todo corazón el reino de Dios y, como consecuencia, la decisión de buscar primero la justicia salvadora de Dios genera sorprendentes energías para la vida política y privada (cf. Mt 6,33).

No se trata de pensar que actividad política —«dar al César lo que es del César»— y fe, adoración, dar a Dios lo que es de Dios, son dos magnitudes iguales. En este contexto, el dicho de Jesús significa, más bien, que únicamente los que honran a Dios como Dios y aceptan su ley salvadora pueden cumplir plenamente su obligación política en la actual situación histórica. Ni César obtendrá lo que le pertenece, ni nosotros entenderemos jamás la política del evangelio si no intentamos, por encima de todo, comprender lo que es de Dios, que nos envía a su Hijo unigénito como salvador del mundo.

2. *Teología política* [8]

a) Una nueva conciencia

Los numerosos teólogos que afirmaron simplemente que la misión de Jesús fue no política, espiritual y escatológica, llegaron a esta conclusión porque tenían un concepto estrecho de la política. No encontraron lo que buscaban: consejos políticos directos y participación de Jesús en la carrera política. A la luz de la nueva conciencia expresada en la teología política, y frecuentemente por quienes se oponen a la teología política, descubrimos más fácilmente el horizonte político de Jesús, de su vida, muerte, comunidad apostólica; captamos las implicaciones políticas de sus originales y auténticas elecciones religiosas.

La teología política puede ser tan equivocada y unilateral como la de aquellos que se limitan a ignorar la dimensión política de la redención. Conduce al error cuando su principal interés reside en la política o cuando la posición política de los teólogos decide, práctica o teóricamente, sus intereses y visión teológica. La teología política arranca de cimientos sanos cuando su primer interés es la búsqueda del reino de Dios, la fe, esperanza, amor y adoración en espíritu y en verdad.

El objetivo, limitado, pero importante, de una sana teología política es el estudio de la interacción entre la religión, en sus manifestaciones más y menos verdaderas, y la dimensión política de la vida humana, incluyendo la situación política actual.

Hemos visto que las parábolas y muchos de los mensajes de Jesús se expresan en imágenes tomadas de la experiencia política de aquel tiempo. La teología política tiene una orientación pastoral. En primer lugar, trata de agudizar la conciencia de las consecuencias religiosas de cada estilo y elección religiosos. Además, llama a un agudo autoexamen crítico de las ideas políticas, ideales, ideologías e intereses que pueden determinar ilegítimamente el horizonte del pensamiento teológico y de la práctica religiosa.

Cuando la teología política y su práctica aparezca como unilateral, recordaremos la unilateralidad de unas pautas de pensamiento y de práctica individualista, pietista, meramente vertical. El catecismo de la comunidad de Isolotto (Florencia) evidencia manifiestamente una determinada dirección de práctica política. Pero quienes la condenaron en nombre de la verdad eterna deberían preguntarse a sí mismos si sus fórmulas inalterables, su énfasis en meras opiniones teológicas, su «espiritualidad», no estaban políticamente determinados y condicionadas, si no condicionan y favorecen una opinión política.

La teología política nos recuerda que, a los ojos de la cristiandad primitiva, Jesús fue consciente de que la fe en él y su seguimiento ocasionaría conflictos dentro del clan y fuera de él. La verdad estrictamente teológica puede ser formulada con una clara nota de contraste con las situaciones políticas. Cuando Pablo escribe: «Pero nosotros somos ciudadanos *(politeuma)* del cielo, de donde esperamos que venga el Salvador *(soter)* al señor *(kyrios)* Jesucristo» (Flp 3,20), no se limita a advertir de manera general a aquellos que tienen sus mentes «ocupadas con cosas terrenas», sino que se opone a las pretensiones religioso-políticas del emperador romano de ser «salvador y señor». Es la negación rotunda del culto al emperador y de cualquier tipo de práctica que contradiga la ciudadanía del reino de Cristo.

La teología y los hombres de la Iglesia tienen que examinarse constantemente no sólo de lo que dicen o hacen, sino también de lo que silencian de palabra o de obra. No puede olvidarse la oculta interacción entre intereses políticos y estructuras y pensamiento religiosos. Tenemos que preguntarnos cómo esto influirá o dejará

de influir como debiera en la vida política en sentido estricto y en el más amplio.

La teología política de J.B. Metz se centra en lo que correctamente es considerado el centro de nuestra fe y práctica, la memoria de la muerte y resurrección del Señor. Urge a las personas ricas, poderosas, que participan o se niegan a participar responsablemente en la vida política (especialmente de los superpoderes) a que se pregunten, a la luz de esta memoria, por qué y cómo ellos son fuente de sufrimiento, cómo este sufrimiento está relacionado con la pasión de Cristo[9]. Por supuesto, nadie podrá pensar que esto es huir de la fe a la política. Por el contrario, se trata de lo más serio de la fe en todos los ámbitos de la vida y especialmente en la política.

La teología política no pretende confrontarnos con un modelo vinculante de integración del Estado nacional europeo en una Europa unificada. Por el contrario, nos empuja a examinar todos los modelos posibles para ver si, y en qué medida, promueven la solidaridad a escala mundial, la paz y la reconciliación; examinar cómo sirven a la causa de la libertad y la subsidiariedad[10].

Parece fácil poner de manifiesto cómo las estructuras de la Iglesia (monárquicas o extremadamente jerárquicas, colegiales, centralistas o federales) tienen un respaldo e implicaciones políticas. Es obvio que quienes desean verdaderamente una sociedad participativa desistirán de establecer la equivalencia entre «Iglesia» y una autoridad eclesial centralista. Pero queremos preguntar si también las expresiones más íntimas y directas de la fe, tales como la oración, deben ser pasadas también por el tamiz de la crítica a la luz de la teología política.

b) Política y oración

Los dos volúmenes de *Political Night Prayer in Cologne*[11], editados por Dorothee Sölle y Fulbert Steffensky establecen una conexión entre oración y política. Pero tenemos que preguntarnos si no se usa aquí el término oración como actividad y arma política. ¿Continúa siendo, ante todo y por encima de todo, oración cuya primera finalidad consiste en reconocer a Dios y honrarlo como Dios? ¿Se vuelven las personas a Dios o hacen que él se convierta a la opinión política de ellas? Y, si nos planteamos esta

pregunta, debemos tener el valor de enfrentarnos al otro interrogante: si existen tipos de oración, litúrgica o de otro género, que nazcan inconscientemente de una opción política falsa o manifiesten una huida de la responsabilidad política y utilicen a Dios para intereses privados.

Cuando nos hallamos en la oración auténticamente cristiana, entramos en el misterio de Cristo, redentor y hermano de todos. Respondemos personalmente y en solidaridad con Dios, *nuestro* Padre, que nos llama hijos suyos y nos invita a formar parte de su familia. Si pedimos, en la oración, que el nombre de Dios sea santificado, aquellas personas que están en la calle y que no tienen nombre son reconocidas como nuestros hermanos y hermanas. Encontrado nuestro propio único nombre, no utilizaremos a los otros como medios, como el fanatismo y terrorismo políticos hacen tan frecuentemente, tentación a la que se ven expuestos también constantemente los poderes políticos. Si al orar deseamos verdaderamente la venida del reino de Dios, estamos deseando que todas las personas —tanto los poderosos y ricos como los oprimidos y explotados— puedan experimentar su venida mediante la atracción recíproca en su experiencia de fe. «Orar es buscar la venida del reino, la implantación de sus valores en la sociedad en que vivimos. Es aceptar nuestra vocación política a colaborar en la transformación de la sociedad»[12].

La nueva identidad que encontramos en la oración debe encarnarse en las estructuras sociales, en todo lo que podamos hacer políticamente de manera que se cumpla la voluntad de Dios que nos llama a la fraternidad y reconciliación; que el pan de la tierra se convierta en «nuestro» pan para todos y que las tentaciones institucionalizadas cedan su puesto a estructuras y relaciones más sanas. Pero la oración genuina hace que todo esto trascienda la categoría del «debe». Se convierte en necesidad íntima, en expresión de una nueva libertad.

Joseph Gremillion, reflexionando sobre lo que dice Pablo VI en torno al «renocimiento de las utopías»[13], ámbito en el que el Espíritu del Señor, que habita en nuestros corazones, nos empuja «a ir más allá de cualquier sistema e ideología», alude a los diversos grupos de oración que, a lo ancho del mundo y en oración creativa y compartida, se abren a las grandes preocupaciones de la justicia y de la paz superando las fronteras nacionales»[14].

La liturgia cristiana, como proclamación de la palabra de Dios,

como escuela y práctica de «adoración en espíritu y en verdad», ejerce una influencia en la realidad política no por la intencionalidad expresamente política, sino por su autenticidad. «Toda persona que ha tenido experiencia de sistemas políticos totalitarios sabe que el culto cristiano como tal, incluso si no se escucha ni una palabra política en él, es un *politicum* del más alto rango... Si uno pasa de una asamblea de culto político a un simple acto de culto, se sentirá tocado por una atmósfera de libertad» [15]. Los hombres situados en autoridad política tal vez desconocen frecuentemente lo que significa que la comunidad cristiana los incluya en sus oraciones. «Situación diferente cuando se recuerda las víctimas de un poder político depravado. En tal caso, los que han ocasionado las víctimas desean que los nombres de aquéllas sean olvidados» [16]. Para la comunidad de creyentes, nadie es no persona o enemigo que deba ser aniquilado

3. *¿Política cristiana o política de cristianos?*

Para bien de nuestra propia identidad en nuestro diálogo y cooperación con todas las personas, es importante que consideremos la pregunta: ¿existe una política cristiana o deberíamos hablar, más bien, de política de cristianos?

Podríamos hablar de una política del evangelio como dirección o utopía absoluta, como ideal vinculante pero nunca realizado plenamente que, frecuentemente, produce utopías relativas y libera a los creyentes para políticas realistas y discutibles. Mas, por numerosas razones, haremos mejor si no hablamos de política cristiana [17]. En primer lugar, los cristianos no detentan monopolio alguno en materia política. Por otra parte, ningún cristiano se atrevería a calificar su actividad política como «cristiana» sin más aditamentos. Resulta siempre tan imperfecta que deberemos cuidarnos de no identificar la política con el nombre de Cristo. En tercer lugar, los cristianos, manteniéndose fieles a su fe y conciencia, pueden elegir entre diversos modelos políticos [18]. Trutz Rendtorff cuenta con el asenso de su iglesia evangélica y con muchos católicos cuando escribe: «Existe una moral específicamente cristiana de la política sólo en la forma concreta de lo pragmático, de la política racional y humana. Ese tipo de moral no sólo incluye un pluralismo en la disputa política, sino que ese género de plu-

ralismo crea el espacio para una racionalidad vital de tal disputa. Efectivamente, la fe cristiana nos libera de la tentación de intentar lograr a través de la actividad política lo que esperamos como contenido de la fe y esperanza de salvación» [19].

Otro teólogo protestante expresa la misma convicción con los términos más tajantes: «Así como no existe una medicina cristiana, tampoco existe una política cristiana; sí cristianos en la política. Y, como sucede en la profesión sanitaria, ellos son necesarios en la política» [20]. Jacques Ellul motiva estas distinciones de forma convincente. El cristiano «no cristianiza el Estado. Por otra parte, presenta una serie de exigencias basadas en otra concepción de la realidad» [21]. El mencionado autor tal vez acentúa excesivamente el testimonio directo del cristiano en la actividad política a favor de la realidad última en la que cree. Tiende a justificar la presencia de los cristianos en la arena política no tanto por el interés político sino por la intención inmediata de evangelizar a las personas. Si, como pensamos, la presencia de los cristianos en la política pretende, sobre todo, contribuir beneficiosamente en las decisiones políticas, el cristiano debería ser capaz de expresar sus opiniones políticas de manera racional.

Cuando hablamos aquí del carácter distintivo de la actividad política de los cristianos fieles e iluminados no pensamos en clave exclusivista. Probablemente, podría encontrarse cada una de esas notas también en no cristianos.

El verdadero cristiano debe hacerlo todo en aquel amor que Cristo ha revelado y que es fruto del Espíritu. Si los cristianos tienen que actuar siempre en el amor a Dios y al prójimo, en solidaridad con todos los hijos de Dios, tal exigencia mantendrá su validez también en sus elecciones políticas. Por supuesto, esto no quiere decir que él pueda transformar toda la política en amor puro. La política no puede convertirse en el reino pleno del amor como el Estado tampoco puede ser el reino de Dios. Pero la actividad política de los cristianos puede calificarse a sí misma mediante la pujanza de su amor. Cuando actúa el amor redimido, no puede reinar una política del poder por el poder, ni puede eliminar la necesidad de poder [22]. Con todo, el amor puede dar sentido a la utilización adecuada del poder. Los cristianos que se alimentan de la palabra de Dios y cuidan de la pureza de intención, deberían estas cualificados en grado sumo para discernir lo que exige el amor y cuáles son los mejores medios para encarnarlo.

La contribución de los cristianos es una de tantas. ¿Hacen patente lo que puede hacer una postura de servicio por encima de los intereses particulares? ¿Logran llamar la atención sobre lo que el reino de Dios pretende para la humanidad? Según lo mejor de la tradición cristiana, la fe es mucho más que el simple asentimiento a una verdad. Es, más bien, la apertura total al amor redimido y redentor.

Los cristianos cuya fe y vida lo sitúan todo en la memoria de la muerte y resurrección de Cristo tomarán sus decisiones en favor de los infraprivilegiados de manera que esta solidaridad y dedicación al bien común concede un lugar a cada uno, especialmente a aquellos que no pueden actuar como grupos de presión.

Una clara visión cristiana libera del exclusivismo y del fanatismo; nos libera para el discernimiento y diálogo genuinos. El cristiano auténtico no maldecirá a su oponente, sino que tratará de descubrir sus puntos de preocupación y razones positivas. Consciente de que una opción clara en favor de los ideales indicados por el evangelio y la experiencia humana no confieren infalibilidad alguna, los cristianos pueden elegir diferentes partidos con programas diversos. Puesto que las diferentes posiciones son el resultado de condicionantes humanos tales como el ambiente familiar, el medio social y cultural y otros factores, el cristiano tolerante puede elegir entre diversos movimientos y grupos. Esta diversidad, «lejos de manifestar la incompetencia del pensamiento cristiano, será una vigorosa expresión de libertad cristiana» [23].

Si los cristianos están equipados con el amor, libertad y discernimiento que exige su fe, trabajarán por encontrar soluciones positivas a los conflictos. De esa manera la visión cristiana de la reconciliación fructificará en el campo de la política.

El cristiano maduro no permitirá que nadie patrocine sus decisiones políticas [24]. Es plenamente consciente de que no puede honrar a Cristo y a su Iglesia o servir el bien común sin fidelidad a su propia conciencia.

El cristiano que vive las dimensiones de la historia de salvación en agradecimiento por el pasado, en vigilancia para detectar las oportunidades actuales y en activa esperanza para el futuro, no se alienará en esquemas rígidos. Su orientación clara por un ideal permanente se unirá a la evaluación realista de las posibilidades actuales para dar un paso más en la dirección adecuada. Jamás sacrificará personas a ideales abstractos, ni se empeñará en imponer

soluciones particulares como si encerraran validez universal. A este respecto dijo Pablo VI: «No es tal nuestra ambición ni nuestra misión. Toca a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación adecuada a su propio país» [25].

4. *Comunidad eclesial y política* [26]

a) La nueva situación

Desde los tiempos de Constantino el Grande, la organización de la Iglesia (institución) tendió a imitar las estructuras del imperio. Esto llevó a un episcopado monárquico y a un papado centralizado, monárquico, similar al imperio. Los obispos usurparon cada vez más funciones políticas. El obispo de Roma, con la legalidad de la Iglesia Estado, se situó entre los poderes políticos como uno más. El gobierno centralizado de la Iglesia se dio a sí mismo el nombre de «la Iglesia». Sus representantes diplomáticos fueron simultáneamente decanos de los cuerpos diplomáticos en los diversos imperios y reinos al tiempo que supervisaban a los obispos. Se pensó esta Iglesia para garantizar el *status quo* de los poderes políticos al tiempo que se esperaba que éstos se convirtieran en el «brazo secular» de la Iglesia que impusiera la enseñanza moral y religiosa de ésta, y demasiado frecuentemente, también sus posiciones políticas.

Esta situación influyó en gran medida en todas las relaciones en el seno de la Iglesia, incluso en los conceptos teológicos, por ejemplo, en el concepto de pecado. Los que están «bajo la Iglesia» (súbditos de la Iglesia) podrían y deberían privatizar la religión ya que ellos nada tenían que decir acerca de la vida pública, que se encontraba en manos de los poderes terrenos, incluyendo los poderes terrenos de la Iglesia centralizada. El que, a pesar de esta situación, no muriera el carisma profético en la Iglesia debe ser considerado como uno de los milagros de la historia. Lo mismo hay que pensar del comportamiento de los profetas. Éstos hablaron siempre de manera totalmente diferente al «conocimiento de dominio».

No hablamos aquí del modelo histórico «relaciones Iglesia-Estado». Por el contrario, nos referimos a la relación entre la comunidad de los creyentes y la comunidad política [27] que, al hacerse

crecientemente democrática, pone el acento sobre la participación de todos los ciudadanos en las decisiones de carácter político. La cuestión surge de inmediato: ¿qué sentido tiene que hoy el papa y los obispos toquen temas políticos actuales sin permitir que la comunidad de creyentes participe en su valoración? La nueva situación se puso de manifiesto cuando, por ejemplo, antes del sínodo de obispos que se ocuparía en Roma de temas de justicia y paz, fueron consultadas primero todas las comunidades cristianas. Éste es un importante signo de nuestros tiempos.

Lo mejor que podría ocurrirle a la Iglesia sería una profunda reflexión sobre su propia *identidad* en sus relaciones con las diversas comunidades políticas (desde la comunidad local hasta la universal).

La Iglesia se entiende a sí misma como comunidad de salvación, dotada de conocimiento de salvación. Se trata de una visión global sin pretensiones o privilegios de carácter político, prestando mayor atención al carisma profético en el seno de ella misma y más allá de sus fronteras visibles. Al renovar sus estructuras institucionales de acuerdo con una autointerpretación más sacramental (signo visible de unión con Dios y solidaridad con la humanidad), comprende ella que no da a Dios lo que le pertenece si no respeta plenamente la competencia de las comunidades políticas terrenas.

El concilio Vaticano II expresa este programa de manera inequívoca: «La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia, no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana» [28]. De esta visión se sigue también que los ciudadanos cristianos no practican la política en nombre de los pastores de la Iglesia, sino en su nombre propio como ciudadanos [29].

De igual manera, resultará beneficioso para la humanidad que los poderes políticos se limiten a su campo propio renunciando a toda tentación de definir el credo o actividades religiosas de sus ciudadanos. Para los poderes políticos será liberador tratar, en diálogo sincero, con una comunidad eclesial libre de intereses políticos egoístas, dedicada por completo a la salvación, al desarrollo pleno de las personas, a la unidad de todos en la justicia y la paz.

b) Salir del círculo vicioso de clericalismo y anticlericalismo

La Iglesia y la humanidad han sufrido terriblemente porque las autoridades eclesiásticas y las políticas se extralimitaron en sus competencias y se inmiscuyeron en los dominios que no les correspondían. Los papas, obispos y sacerdotes son perfectamente libres para tener concepciones políticas como personas privadas. Incluso, en situaciones extraordinarias y peligrosas, pueden aceptar temporalmente algunas responsabilidades políticas. Pero no pueden hacer esto como un acto de su competencia en su misión divina. Deben poner fin a su tarea subsidiaria tan pronto como sea posible, como acto de justicia tanto para la comunidad eclesial como para el cuerpo político.

Como consecuencia de sus transgresiones habituales de los límites de su competencia religiosa, los papas, la curia romana, los obispos y sus curias, así como los sacerdotes, adquirieron una mala costumbre que les cegó para ver los límites de su competencia en cuestiones teológicas, morales y religiosas, límites que nacen de las fronteras de su oficio y misión divina, del ámbito de su experiencia y conocimiento adquiridos, de los límites impuestos a sí mismos como resultado de su negativa al diálogo o a discernir los signos de los tiempos. Cuando los clérigos sobrepasan los límites de sus competencias y se introducen en el ámbito de los poderes políticos se da el clericalismo. Inevitablemente se produjo la reacción conocida como anticlericalismo. Ésta se caracteriza por su falta de capacidad o de voluntad para reconocer los límites de la competencia del Estado.

Las manifestaciones, decisiones y actividades de los hombres de Iglesia deben no sólo observar cuidadosamente los linderos de las competencias, sino poner en juego una memoria histórica sensible a la otra parte, teniendo presente una larga historia de clericalismo nocivo.

Pienso que no puede apreciarse plenamente los programas y actividades de Juan XXIII si no se presta atención a esta necesidad. Si un sacerdote, como buen ciudadano y competente en ciencia y práctica políticas, actúa como diputado del Congreso o como senador, en principio, no hay nada malo en la medida en que se trate de un caso excepcional y todo el mundo sea consciente de que su actividad política es ejercida en nombre propio como ciudadano y

no en nombre de la comunidad eclesial. Pero es peligroso que los sacerdotes y religiosos se sientan como los más competentes para las actividades políticas. En la realidad concreta de la historia esto huele a clericalismo. De ahí la advertencia: «Vosotros sois ministros del pueblo de Dios, ministros de la fe, dispensadores y testigos del amor de Cristo a los hombres... ser sacerdotes y religiosos, no líderes sociopolíticos o funcionarios de un poder terreno» [30].

Si los sacerdotes piensan que los seglares no están igualmente cualificados para las tareas políticas tendrían que preguntarse como sacerdotes si respetan plenamente el papel y misión de los seglares, si han hecho todo lo posible para que se hicieran religiosa y moralmente competentes en el ejercicio de su competencia política. La formación sacerdotal, aunque incluya la ética social y política, no puede ser considerada en modo alguno como escuela de políticos.

c) Ministerio de reconciliación

Los papas, obispos y sacerdotes no deben oscurecer en modo alguno el hecho de que su misión privilegiada consiste en ser embajadores de la reconciliación, mensajeros de la paz, servidores de todo el pueblo de Dios. Por consiguiente, no deben dar la impresión de ser parte de una facción o partido político. Por supuesto, los cristianos tienen que aceptarse recíprocamente en la comunidad de fe y de culto al tiempo que pertenecen a diferentes organizaciones políticas y se adhieren a distintos programas políticos, económicos y culturales. Pero desgraciadamente, la realidad suele ser a veces bastante distinta. El sacerdote o el obispo no están en condiciones de ser signo eficaz y ministro de la unidad y de la reconciliación cuando hablan o actúan públicamente como hombres de partido sin dejar muy claro para todos que no hablan como sacerdote u obispo, sino estrictamente como ciudadanos particulares. Pero ¿cómo pueden dejar clara tal diferencia al hablar de ética política cuando existen intereses creados de un grupo y ese sacerdote u obispo aparecen como parte de aquel grupo?

El ministerio de reconciliación y la proclamación del reino de Dios a todas las esferas de la vida, incluida la dimensión política, exige absolutamente que quienes se entregaron a tal misión no busquen poder, honores o riqueza en el ejercicio de su misión, ni

para ellos personalmente ni para la Iglesia o institución. En este punto, el concilio Vaticano II, después de un interesante debate, se expresó de manera solemne: «(La Iglesia) no pone, sin embargo, su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición» [31]. ¡Magnífico! Indudablemente se trata de renunciar, de una vez por todas, a la tentación de utilizar los poderes políticos como brazo secular para imponer los credos de la Iglesia y su enseñanza moral [32].

El ministerio profético de la Iglesia es para todas las personas; debe significar paz y justicia para todos, respeto de la dignidad humana, justicia y oportunidad para el pobre y el oprimido; incluye todos los derechos humanos básicos. En nombre del humanismo y de Cristo reconciliador, la Iglesia urgirá a los poderes políticos para que utilicen la coacción y la justicia vindicativa sólo en la medida necesaria, para que hagan todo lo posible para sanar las heridas sociales y para rehabilitar a quienes quebrantan la ley.

d) El cuerpo diplomático papal y el conflicto profético

Una de las tareas más gigantescas de la actual reforma de la Iglesia consistirá en armonizar la continuidad con la saludable discontinuidad en la institución y funciones del cuerpo papal con la «Secretaría de Estado de su Santidad» a la cabeza. Tanto el nombre como la organización apuntan a un pasado que, en este punto, necesita de recuerdo crítico y de redención. La posición de los nuncios como decanos del cuerpo diplomático acreditado en los diversos países, todo el sistema de honores y de promoción, la conjunción de tareas diplomáticas con enorme influencia sobre el control y nombramiento de obispos, plantea graves problemas y puede constituir una fuerte tentación institucionalizada a ser menos fiel a la misión profética de Iglesia servidora.

Por otro lado, es demasiado fácil pedir una supresión total de esta institución que desempeña todavía un papel importante en los esfuerzos de la Iglesia en favor de la paz y de una comunidad mundial de naciones. ¿Cómo puede una educación adecuada de quienes ejercen la diplomacia de la Iglesia transformar este servi-

cio en ministerio plenamente pastoral de una iglesia profética sin cambiar radicalmente las estructuras? ¿Son necesarios los honores y promociones en su forma tradicional, son aceptables, si pretendemos una motivación y credibilidad profética? De seguro que no para aquellos que son guiados por el Espíritu.

El cuerpo diplomático parece ser necesario, al menos útil, para mantener relaciones estables entre la comunidad Iglesia, los Estados y las organizaciones internacionales. Pero ¿aparece en todo esto la identidad de la Iglesia con suficiente claridad? El conflicto de conciencia con poderes terrenos que pretenden utilizar a la Iglesia institucional y a sus representantes diplomáticos para sus propios fines en el conflicto entre una Iglesia excesivamente institucionalizada a todos sus niveles y los grandes hombres y mujeres proféticos. ¿No es este conflicto más grave que el de aquellos que, por servir al evangelio, sufren persecución y discriminación a través de sistemas políticos injustos?

El Señor anunció a sus discípulos, apóstoles y sucesores algo que se produciría con seguridad: que su fidelidad a la misión les reportaría oposición y persecución de los poderosos de la tierra, incluyendo a aquellos que hacen de la religión una escalera para llegar al poder, a los honores, a la riqueza (cf. Mc 13,9; Mt 10,17ss).

5. *El horizonte de la interacción y responsabilidad políticas*

Para entender mejor la importancia de la educación política y las dificultades de la ética política podemos recordar aquí lo que ha sido tema general en los capítulos precedentes: la interdependencia de la política, por una parte, y la familia, cultura, economía y ecología, por otra. Una moral política desligada del contexto total no es ya pensable en nuestros días. Hay que reconocer profundamente la magnitud de la tarea de síntesis, coordinación, integración, de subsidiariedad temporal en asuntos que no pertenecen propiamente al poder político. Y todo ello sin caer en las garras del totalitarismo o de sistemas autoritarios.

Pensamos aquí no sólo en el Estado en su soberanía y centralismo clásicos, sino en la responsabilidad política de cada ciudadano, de los cuerpos políticos, ciudades, regiones, provincias, Estados, gobiernos federales y legisladores, así como de las organizaciones mundiales.

a) Política y familia

La familia es la célula de la sociedad. Su estructura, tanto la antigua forma patriarcal con un *paterfamilias* más o menos autoritario como cabeza de la familia trigeneracional, la estructura matriarcal o la actual composición de igualdad entre marido y mujer, se verá inevitablemente reflejada en la organización política de la sociedad o, al menos, en fuertes inclinaciones políticas. Recíprocamente, casi todas las decisiones políticas afectan a la vida de la familia de una manera u otra, en estabilidad y salud o en desorden y trastornos. De ahí que muchos gobiernos dispongan de un departamento especial para cuidar de los asuntos relacionados con la familia. En tales departamentos se cuida no sólo de preparar la legislación relacionada con la familia o de pasar por alto su aplicación si las leyes son anticuadas, sino también de estudiar todas las decisiones políticas desde la vertiente del impacto que causarán en la vida familiar.

El cataclismo social y la inseguridad cultural y política tienden a minar o, al menos, a poner en peligro, la estabilidad del matrimonio y de la familia. El capitalismo desbocado ha provocado efectos devastadores en la totalidad de la institución matrimonial y en la familia.

Porque la justicia así lo exige, y en interés de toda la sociedad y de las comunidades políticas, la política debería evitar todo lo que debilite la salud, armonía y, especialmente, estabilidad de la familia al tiempo que protege de forma altamente positiva todos los derechos y condiciones de la vida familiar. El legislador puede promulgar leyes que favorezcan la estabilidad o restrinjan el divorcio, al tiempo que se cruza de brazos ante las desfavorables situaciones económica, cultural o política que contribuyen a romper los matrimonios.

No sólo está en juego la estabilidad externa de los matrimonios. La política tiene que preocuparse de las condiciones de vida y de las leyes que favorecen la paz en las familias y ofrecen las mejores posibilidades para que la familia cumpla sus tareas educativas. Las comunidades políticas a los distintos niveles tienen que contribuir a la educación y promoción de la cultura. Al hacerlo, deben ser plenamente cuidadosas con el principio de subsidiariedad cuando ello concierne a los derechos y obligaciones básicas de las familias y de otras entidades educativas.

Todos los niveles de política deben tomar posturas responsables en las diversas situaciones demográficas. Será política pobre la que trate de luchar contra la población excesiva utilizando sólo o principalmente medios de contracepción, esterilización y el inhumano «derecho» al aborto a elección. Puede hacerse mucho más a través de la educación general para la responsabilidad sexual, mediante la promoción de la igualdad de derechos y de la mejor educación posible de las mujeres. En Alemania federal y en otros países altamente industrializados, la población tiende a la familia con un solo hijo o sin ninguno. En tales situaciones, la oferta de un determinado apoyo financiero por cada hijo no es una respuesta adecuada. Una bienintencionada promoción política de este tipo de solución suscita el grito egoísta. «Que carguen con el peso quienes quieran varios hijos.» En su estructura, explicación y aplicación, la legislación debería poner de manifiesto que no se trata de ayudar a las familias pobres en la crianza de sus hijos. Que, por el contrario, se trata de la «alianza de las generaciones». Así como el anciano, que ha contribuido al bienestar actual, tiene derecho a recibir seguridad social de lo que la presente generación produce, de igual manera la relación de alianza debería extenderse a la generación venidera a través de aquellas familias que están dispuestas a educar hijos y, de esta manera, hacer una aportación más sustancial a la seguridad futura de la actual generación laboral.

Permitir que las familias con tres o más hijos soporten todo el peso de la educación (o, como en Estados Unidos imponerles prácticamente un doble impuesto educativo si no se someten al monopolio educativo del Estado) no sólo es injusto para aquellas familias, sino que rompe la «alianza de las generaciones» [33].

b) Política y cultura

Una política racional y sabia es parte y expresión importante de la cultura. La política depende, a todos los niveles, de la salud y crecimiento de la cultura. Uno de los pecados originales de las «naciones» Estado de los siglos pasados fue la tendencia al crisol cultural, sin tener en cuenta para nada, o discriminando, determinadas subculturas sociales, éticas o de otro tipo.

No puede darse una sociedad libre sin riqueza y diversidad de cultura. El gobierno debería respetar más cuidadosamente las actividades culturales de grupos y cuerpos que no se confunden con lo político. Al mismo tiempo, tanto los legisladores como los gobiernos tendrían que ser plenamente conscientes de la relación que existe entre la cultura y la política. La mejor aportación de la política al desarrollo de la cultura consistirá en asegurar iguales oportunidades y libertad a todos los ciudadanos en el ámbito de las iniciativas y actividades culturales.

c) Política y economía

La interacción entre economía y política difiere profundamente de acuerdo con la ideología o sistema que determine la vida económica. El liberalismo capitalista extremado no sólo restringe la política económica del Estado, sino que, al dividir las diversas dimensiones sociales en esferas autorreguladoras, autónomas, deja escaso espacio para una política constructiva, integrada. Según Friedrich Engels y otros intérpretes del marxismo, las fuerzas y relaciones económicas determinan todas las superestructuras, incluida la política. El marxismo considera la política de la sociedad capitalista como lucha de clases sostenida por las clases privilegiadas, mientras que, en la futura sociedad socialista, desaparecerán la política y la lucha de clases. Nos dicen que, en una sociedad sin clases, con su economía científica, autorreguladora, donde cada uno buscará el beneficio de todos, no habrá necesidad de la política. Se espera que el Estado desaparezca.

El que no se cumpliera esta predicción científica después de la revolución soviética fue uno de los grandes dilemas. La respuesta parecía ser doble: la primera, que las profecías se realizarían cuando el comunismo se instalara en todo el mundo. Segundo: según la teoría de Stalin, la conciencia social — también ella superestructura del proceso y relaciones económicas — «se había rezagado». De ahí que el partido comunista (es decir, el poder político) se viera en la obligación de acelerar esta nueva conciencia mediante la coacción política [34].

El sistema mixto de mercado social libre reconoce la complejidad de la interacción entre las fuerzas, relaciones y procesos económicos, por una parte, y la cultura y la política, por otra. El papel de la política respecto del orden económico y de su transformación debe permitir el principio de subsidiariedad. La política tiene una

función correctora y suplementaria. Tenemos un ejemplo en la necesidad de que los gobiernos costeen amplios programas de investigación cuando no lo hacen las empresas privadas; o cuando éstas no pueden llevar adelante investigaciones para el desarrollo de tecnologías de tamaño medio e intensificadoras de la mano de obra [35].

d) Política y ecología

La urgencia de los problemas ecológicos y la escasez de recursos indispensables ejercen una influencia inmensa en todas las relaciones entre política y economía. Todas las entidades políticas, desde el municipio hasta las organizaciones internacionales, tienen que examinar cuidadosamente los diversos procesos y relaciones económicas teniendo presente la repercusión que ejercen en las ecoesferas y en la salud humana. Esta nueva necesidad y la correspondiente conciencia hacen que el capitalismo del *laissez-faire* sea imposible en el futuro, así como una economía meramente nacionalista. A no ser que todas las fuerzas sociales, culturales, religiosas y económicas pongan de manifiesto mayor responsabilidad en estos problemas candentes, no podremos evitar la probabilidad de que los problemas ecológicos y la escasez de recursos desemboquen en guerras y en regímenes totalitarios.

6. *Posibilidad y necesidad de una ética política*

En política encontramos considerables proporciones de repugnante moralismo [36]. Los políticos glorifican o justifican el egoísmo individual o de grupo. Los emperadores antiguos, a pesar de todas sus fechorías, se hicieron semejantes a dios y grandes benefactores. En las sociedades democráticas y en otras, los juicios morales se convierten con excesiva facilidad en herramientas de demagogia y hostilidad. Con frecuencia, los políticos utilizan principios morales espléndidamente parafraseados como retórica vacía. Por lamentable que esto sea, apunta a la convicción, casi universal de que la política tiene que ver con la justicia y la injusticia, con el bien y el mal.

a) Negación de la posibilidad de la ética política

En política, el positivismo, en sus muchas versiones, no deja lugar a la libertad creadora ni a las responsabilidades morales. La metodología de la investigación «libre de valoración», empírica, utilizada por historiadores, sociólogos y otros, se justifica dentro de ciertos límites. Cuando se estudian situaciones, interacciones, tendencias, no deberíamos utilizar material fáctico para probar principios éticos o verdades religiosas. Pero el estudio de la política pone de manifiesto que las gentes están convencidas de que algunas acciones son justas o injustas; de que algunos actúan como malas personas mientras que otras merecen admiración moral.

Si nos atenemos a la metodología de lo objetivo, la investigación no manipulada pone de manifiesto la implicación de valores morales. No verlo supondría caer en el reduccionismo más lamentable. Dejar espacio para la libertad creadora y tomar en serio las responsabilidades morales no excluye que muchas fechorías o desaguisados políticos puedan estar condicionados por ideologías predominantes, por un bajo nivel de conciencia colectiva u otras causas.

Las teorías de Karl Marx estuvieron condicionadas, al menos en parte, por el positivismo reinante entonces y por un ideal de ciencia que pretendía explicarlo todo por la causalidad necesaria [37]. El socialismo científico, al menos como lo entendió Engels, no deja espacio para la ética. Se supone que la misma naturaleza del hombre económico, así como del proceso económico, llevaría finalmente a una sociedad sin clases donde la moral dejaría de ser necesaria porque, supuestas las estructuras económicamente sanas después de la revolución del proletariado, cada persona cuidaría de buscar el bien común. En cada una de esas fases futuras bastaría con la admonición: «Sé consciente de las condiciones sociológicas y actúa en consonancia» [38].

Al mismo tiempo, no podemos negar que el marxismo ofrece una visión de la solidaridad universal y de la justicia que contiene altos valores morales, incluso si se pretende justificarlas como «análisis científico» y si los medios nos parecen heréticos y devastadores» [39].

Niccolo Machiavelli se interesó por la moral y la religión en la medida en que ayudaban a producir ciudadanos leales y serviles. Sin embargo, para los gobernantes, el primer y supremo manda-

miento rezaba de la manera siguiente: conservar el poder. Ellos podrían utilizar medios considerados hasta el presente como inmorales y criminales, si tales medios eran necesarios para lograr sus objetivos. La virtud de los príncipes consistía en ser valerosos en el combate y triunfar en la utilización del poder [40].

b) La ética política del conformismo y del no conformismo

La división en conformistas y no conformistas no es tanto cuestión del pensamiento ético sistemático cuanto resultado de presupuestos aceptados frecuentemente de manera acrítica e incluso inconsciente. Al examinar críticamente los sistemas morales o los tratados de ética política tendremos que ver si prevalece una u otra tendencia o mentalidad. El conformista pone el acento en la conservación, seguridad, estabilidad del orden existente. Consecuentemente, tenderá a la fidelidad absoluta y a la obediencia acrítica. O, desde la vertiente de los poderosos, la tendencia a actuar de igual manera que los demás.

La tradición católica del derecho natural fue a veces suficientemente dinámica para discernir y rechazar el conformismo cuando la actividad política contradecía los principios de los derechos naturales. Pero, en otras épocas se concibió la teoría de la ley natural en clave excesivamente estática y, por consiguiente, no favoreció una mente crítica ni la actitud responsable de inconformismo.

Entre los cristianos, desde los tiempos de Constantino el Grande, coexistieron el conformismo y el inconformismo. Y ambos utilizaron a veces argumentos religiosos para justificar su propia ética. Pero, sobre todo, existió y existe la influencia de los intereses, temperamentos, entorno cultural, las filosofías predominantes y las concepciones del mundo.

c) La función de la teología en la ética pública

Quien estudie la historia de los profetas del Antiguo Testamento y los hombres y mujeres proféticos a lo largo de la historia de la Iglesia y de otras religiones no podrá negar la influencia de la fe en la ética política. Hemos llamado ya la atención sobre la

«política del evangelio», la enseñanza directa o indirecta del Nuevo Testamento sobre la ética política. La fertilidad de la doctrina y símbolos religiosos en el ámbito político depende, sin embargo, del dinamismo de la fe. Podemos decir con Reinhold Niebuhr: «La fe profética en Dios, que es fundamento y realización última de la existencia, que es creador y juez del mundo, está presente en cada situación moral» [41].

Pero Reinhold Niebuhr piensa, al mismo tiempo, que la concepción básica del principio primordial de la justicia es común a toda la humanidad: «Toda sociedad humana tiene algo que se asemeja al concepto de la ley natural. Por ello asume la existencia de principios de justicia más inmutables y puros que los actualmente encarnados obviamente en leyes relativas» [42]. El perfeccionamiento de las leyes y costumbres civiles sería imposible si las personas no tuvieran una intuición más profunda de la justicia y la equidad. «Cada sociedad necesita principios vigentes de justicia como criterios para sus leyes positivas y sistemas restrictivos. Los más profundos de éstos trascienden actualmente la razón y están enraizados en las concepciones religiosas de la significación de la existencia» [43].

Los derechos de la persona humana, que la autoridad política tiene que respetar, honrar y promover, como la organización de las Naciones Unidas expuso en 1948 y en ulteriores ocasiones, constituyen una buena plataforma donde las grandes religiones mundiales pueden encontrarse con el humanismo auténtico y definir, al menos, algunos principios básicos de la política. Siempre, y en todas las cuestiones, se partirá de la concepción de la existencia humana en las relaciones nosotros-tú-yo.

En 1516 —por entonces nacieron los escritos de Machiavelli— dos grandes cristianos y humanistas publicaron bosquejos de una moral política humanista: Tomás Moro en su *Utopia* y Erasmo de Rotterdam en su *Institutio principis christiani* [44]. Tomás Moro cree en el poder de la formación completa del público como garantía de justicia y paz. Piensa que pueden solucionarse los conflictos de intereses de los individuos, grupos y naciones sobre la base de una educación plenamente humana. El ideal de Erasmo es un pacifismo cristiano humanista: cristiano en la medida en que se basa en el amor redentor revelado en Cristo y en la común convicción cristiana de que la justicia y la paz son las implicaciones más urgentes del amor. Piensa que los cristianos podrían conquistar a todos

los hombres de buena voluntad si estuvieran en camino hacia una política del sermón de la Montaña y de un humanismo genuino.

d) Pluralismo de la ética política

Es posible, e incluso inevitable, un cierto pluralismo en la ética política de acuerdo con la diversidad de culturas, necesidades y oportunidades religiosas y políticas. Un pluralismo genuino permitiría un diálogo constructivo y la cooperación enriquecedora en diversas lenguas (expresiones culturales) si el arte del diálogo fuera parte y parcela de la educación universal.

Sin embargo, la historia nos presenta el panorama horroroso de las causas y resultados de un pluralismo mayoritariamente herético conectado con el politeísmo político. En la antigüedad pagana de Europa y del Oriente medio cada entidad política tenía sus propios dioses que patrocinaban los conflictos y guerras de cada bando.

Cuando las personas creen verdaderamente en un solo Dios, creador y padre de todos, los conflictos adquieren una configuración diferente. La fe en Dios será, por sí misma, el monitor constante de la reconciliación. Pero la triste realidad de la historia nos demuestra que el monoteísmo teológico viajó frecuentemente en compañía de un politeísmo práctico de la ética política. Los cristianos, judíos y musulmanes, pelearon «guerras santas» en nombre de Dios, monopolizando al Dios único para sus intereses nacionales e ideológicos. ¿Cuál fue, por ejemplo, la imagen de Dios en las cruzadas a los santos lugares? ¿Cuáles fueron los intereses políticos ocultos que castraron el monoteísmo y lo transformaron en grito de batalla? ¿Acaso las guerras nacionalistas de los últimos siglos entre naciones cristianas, con gobernantes cristianos, no fueron un politeísmo político herético? Hay un hecho claramente humillante: los poderosos hombres de Iglesia y comunidades cristianas hicieron a su Dios garante y motivo de su patriotismo irracional.

Esta herejía se cimentó sobre aquel tipo de privatización e ideologización de la religión que no podría ver directa y claramente las implicaciones políticas del credo y, por otra parte, las tendencias de divinizar a las autoridades políticas en las naciones Estado hasta el punto de que la fidelidad al politeísmo herético de los gobernantes se convirtió en exigencia de la obediencia religiosa. Con excesiva frecuencia, este proceso estuvo en conexión con un mesianismo terreno por el que las naciones poderosas se sintieron divinamente llamadas a convertirse en instrumento de Dios en la escena política.

Hitler y Rosenberg utilizaron la religión para justificar la superioridad sobre otras naciones y para la eliminación de judíos y gitanos. De esta manera, la herejía era patente para todos. En 1935 oí al cardenal Faulhaber, entonces arzobispo de Munich, decir a un pequeño grupo de estudiantes que el nacionalsocialismo de Hitler combinaba todas las herejías de todos los tiempos en una gran herejía.

Las guerras nacionales, especialmente las guerras coloniales, peleadas en nombre del único Dios del credo cristiano, fueron atentados sacrílegos para introducir el politeísmo político en la religión cristiana.

B) La política a la luz de la historia de la creación, pecado y redención

La ética y la actividad políticas no pueden ignorar la complejidad de la historia en la que Dios, creador y redentor, es el principal actor, pero que, concretamente, es representada por hombres y mujeres que son piezas maestras de Dios, pero al mismo tiempo, se encuentran involucrados en la larga historia de la maldad colectiva y de los pecados personales. Mas, para los cristianos, la última palabra no es pecado, sino redención, reconciliación, perdón. Una de las razones para el pluralismo de la ética política entre cristianos es la diferencia de concepción y acento en la tensión entre la caída y la redención.

1. *Redención, liberación y perdón en el corazón del conflicto*

El pesimista se denomina a sí mismo realista cuando constantemente apunta a la maldad del mundo y, especialmente, a los pecados de los enemigos. El optimista superficial no tiene la valentía de hacer frente al mal existente en él y en el mundo que le rodea. La visión auténticamente cristiana jamás olvida la cruz de Cristo,

donde el mal — incluido el mal político — se hace más patente. Pero las palabras decisivas en la cruz son una promesa de confianza y un testamento de reconciliación y de perdón.

La política cristiana responsable mira de frente al terrible mal perpetrado por la política y por la negativa a ver la responsabilidad política a la luz de la resurrección. La resurrección es el signo absoluto de la victoria final de la reconciliación, victoria compartida por quienes buscan sabiduría y prudencia a la luz de la muerte y resurrección de Cristo.

Frecuentísimamente, en política, el integrismo es una combinación de justificación de sí mismo y pesimismo acerca del pecado en el mundo, especialmente en el mundo de los enemigos. El integrista tiende a negar la posibilidad de diálogo con el otro. Anticipa la separación final entre las ovejas y los cabritos. La redención, tal como ha sido expuesta por el concilio Vaticano II inspira al cristiano realista para superar la antigua mentalidad «amigo-enemigo», para buscar todo lo bueno del oponente político, a fin de entenderlo mejor. Por ejemplo, el humanismo cristiano detectará los rasgos y tendencias humanistas del socialismo y del marxismo, mantendrá un diálogo paciente con miras a cooperar en la causa de la justicia, de la paz, de los derechos humanos.

Pero la fe en la victoria final de la redención no autoriza ideología alguna del progreso necesario y constante del verdadero humanismo. La libertad de la persona puede traicionar en cualquier momento la liberación ofrecida por Cristo. Al mismo tiempo, pesa constantemente toda la herencia de los pecados cometidos a lo largo de la historia, superable únicamente mediante la solidaridad, verdad central de la fe cristiana. La lucha en favor del bien y en contra del mal en nosotros y alrededor de nosotros es una tarea constante. «Jamás puede garantizarse que el progreso en el bien — digamos, en la civilización considerada como la disminución de las huellas del pecado original — se haya conseguido de una vez por todas. Pensar de otra manera es aceptar el *mito* del progreso» [45].

La visión específicamente cristiana de la tensión entre pecado y reconciliación impone al cristiano una presencia característica en la arena política. Los cristianos confesarán sus pecados, expondrán y denunciarán los pecados colectivos de su propio grupo y nación, los pecados de nacionalismo, de mesianismo terreno, de responsabilidad en la guerra, de crímenes de guerra tales como bombardeos de ciudades abiertas, lanzamiento de bombas sobre población desarmada, antisemitismo, etc. De esta manera buscarán perdón en la contrición solidaria y, al mismo tiempo, humilde ofrecimiento de perdón a la otra parte.

El valor básico del perdón a la luz de la redención obrada por Cristo cambiaría radicalmente la escala de valores de la política. El orden de la justicia y la búsqueda de seguridad no serán abolidos sino transformados e integrados de manera liberadora. Algo muere en nosotros y en nuestra conciencia colectiva: el orgullo ofendido, el resentimiento, el monstruo de la justicia vindicativa que, en realidad, frecuentemente, no es otra cosa que vindicativa justificación de sí mismo. Sólo entonces se romperá el círculo del odio. «El odio carece de poder creativo.» El padre Kolbe dijo esto a sus compañeros de prisión, y de alguna manera a sus torturadores, en el campo de concentración. Su testamento fue de perdón [46].

2. *La función del Estado en un mundo caído y redimido*

El papel del Estado no puede ser exactamente el mismo en todos sus aspectos ni en todo tiempo y circunstancia. La Biblia y la tradición contienen declaraciones condicionadas por el tiempo, pero al mismo tiempo, ofrecen indicaciones válidas de dirección permanente. El Estado tiene que realizar su tarea siempre en un mundo caído y redimido.

a) Algunas indicaciones del Nuevo Testamento

Lo que el Nuevo Testamento dice del Estado y de su función debe ser entendido en la perspectiva escatológica. «Los que, en medio de la comunidad de fe, han encontrado su verdadera *polis* (ciudad) y viven de acuerdo con sus leyes no pueden considerar el Estado o el conjunto de esta tierra como el fundamento de su existencia. Por lo que concierne al Estado, se trata únicamente de una tienda que desaparecerá... La patria y el Estado no son el suelo en que estamos enraizados para siempre. En principio, no se rechaza el Estado y la política ni se califican de malos. Pero se les priva de apariencia divina y se relativizan» [47].

El hecho de que los cristianos primitivos esperaran la parusía

para un futuro no demasiado distante influyó en su concepción de la política o en su olvido de dar la atención adecuada a lo político. Sin embargo, siempre, la expectación escatológica repercute en nuestras relaciones con el Estado. El conocimiento de que terminará la ciudad terrestre nos permite reconocer el mundo —incluido el ámbito de la política— en su verdadero carácter como creación de Dios, contaminada por el «pecado del mundo», pero reintegrada a la verdad mediante la redención.

Los cristianos aprecian el orden y la tranquilidad garantizados por los buenos gobernantes. De ahí la exhortación: «Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres; por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad» (1Tim 2,1-2).

Se aconseja a los creyentes: Sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana: sea al rey, como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran mal y alabanza de los que obran el bien. Pues ésta es la voluntad de Dios: que obrando el bien, cerréis la boca a los ignorantes e insensatos» (1Pe 2,13-15). Aquí se ofrece una razón intrínseca para la sumisión pedida con la mirada puesta en el servicio que los gobernantes prestan al orden, pero el acento especial parece recaer en la credibilidad y aceptabilidad de los cristianos. Éstos deberían ser reconocidos como promotores de la paz y de una vida ordenada (cf. Tit 3,1).

Rom 13,1-7 es el texto más citado del Nuevo Testamento cuando se habla de las obligaciones respecto del Estado. Este texto no es una aprobación lisa y llana de la política que encontramos, sino reconocimiento de la función del Estado y de las obligaciones de las autoridades políticas en la medida en que cumplen sus tareas en favor de la justicia y del orden como «agentes de Dios». El texto no exige en modo alguno obediencia absoluta, sino «sumisión»; y prohíbe la actitud rebelde. «Sométanse todos a las autoridades constituidas» (13,1). Por supuesto, se rechaza una actitud anárquica contra el Estado y contra los gobernantes. Pero sumisión no es sinónimo de obediencia indiscriminada. La carta de Pablo (13,8) inserta los deberes del ciudadano para con el Estado en la visión del mandamiento del amor. Se entiende la sumisión como reconocimiento de las funciones de la autoridad política queridas por Dios. Reconocer la finalidad del Estado y la postura agrade-

cida de todo lo bueno en el ejercicio de la autoridad política evita el peligro de una política descarriada.

Con todo, el cristianismo primitivo fue plenamente consciente de la maldad del Estado concreto, del imperio romano. Siguiendo la tradición profética, denunció los rasgos idolátricos de aquella política concreta (cf. Ap 13). Los cristianos tenían que negarse a participar en esta idolatría uno de cuyos símbolos fue el culto que los emperadores romanos exigieron para sí mismos. Cuando los cristianos preferían las torturas y el martirio antes de someterse a ese culto no demostraban carencia de sumisión a las autoridades políticas como tales, sino el indispensable servicio al Estado a fin de que éste pudiera liberarse de esa alienación perversa.

b) En favor de la autoridad pero contra el Estado totalitario

Aristóteles definió a la persona humana como *zoon politikon,* como animal político. Acentuó excesivamente la dimensión política y sus comentarios ceden frecuentemente a la tentación de someter la persona completamente al Estado o a medir su valor de acuerdo con su actividad política. Contra cualquier tipo de interpretación totalitaria, santo Tomás de Aquino escribió: «La persona no está ordenada a la comunidad política de manera absoluta ni en todo lo que pertenece al hombre» [48].

La tradición de la doctrina social católica equilibra el papel del Estado mediante la reciprocidad de los dos conceptos de solidaridad y subsidiariedad. El Estado y las restantes instituciones políticas tienen por finalidad coordinar las actividades cuando esto es necesario para el bien común. Actualmente se tiene plena conciencia de esta función, especialmente cuando se trata de conflictos surgidos en el capo socioeconómico. Pablo VI escribió: «Es verdad que el término "política" puede encerrar muchas confusiones que deben ser esclarecidas, pero toda persona percibe que el poder político es la última instancia decisoria en el campo social y económico, tanto nacional como internacional» [49].

Subsidiariedad significa, especialmente, tres cosas importantes: primero, el Estado no debería incluir en la esfera de sus obligaciones tareas sociales, económicas y culturales que pueden realizar plenamente otros grupos; segundo, en la vida política no debería predominar un centralismo asfixiante: el principio federal debería

permitir un campo de juego a las entidades políticas intermedias; tercero, no debe ahogarse la libertad de la persona ni de las familias. Actualmente, el principio de subsidiariedad y la estructura federal adquieren vital importancia teniendo en cuenta la necesidad de organizaciones mundiales y de algún tipo de autoridad mundial.

La comunidad política necesita autoridades capaces de representarla en sus asuntos internos y externos. Para funcionar adecuadamente, dependen en gran medida del consenso de aquellos a quienes pretender representar. El consenso no alcanzará sólo a la legitimidad, sino también a los valores básicos sobre los que se asientan la solidaridad y la unidad, que dan sentido y orientación a la política. Estos valores son, principalmente, la dignidad de la persona, la libertad y solidaridad creativas. La sumisión mencionada en Rom 13,1 o el consenso en favor de la comunidad política y de sus autoridades encierra también la disponibilidad a renunciar a aquellas manifestaciones de libertad que negarían prácticamente o disminuirían irresponsablemente la igualdad, la libertad, las posibilidades de otras personas o grupos.

Las autoridades públicas deben demostrar templanza no sólo manteniendo sus actividades dentro de los límites de sus competencias, sino también evitando la multiplicación de las leyes más allá de lo estrictamente necesario o sumamente útil para el bien común. La desenfrenada multiplicación de las leyes conduce a un Estado policial intolerante o a disminuir el valor de la legislación. Tomás de Aquino advertía: «Nadie puede ser obligado a realizar cosas imposibles. Por consiguiente, si una autoridad introduce o impone tal número de leyes que el ciudadano no puede cumplirlas, éste está excusado de pecado» [50]. La sumisión o el consenso a la comunidad política no incluye la disposición favorable a una privación innecesaria de significativas expresiones de libertad creativa ni a aguantar el peso de leyes innecesarias o inútiles.

c) El moderno Estado bienhechor

La Iglesia de nuestros días afirma el moderno Estado bienhechor que no se limita a promocionar la producción de los bienes más necesarios y puede garantizar cierta abundancia, sino que, incluso, cuida de los infraprivilegiados de manera que éstos puedan

tener una participación congrua. Juan XXIII se sintió más bien entusiasmado con el moderno Estado ideal bienhechor, porque la Iglesia «se preocupa con solicidad de las exigencias del vivir diario de los hombres, no sólo en cuanto al sustento y a las condiciones de vida, sino también en cuanto a la prosperidad y a la cultura en sus múltiples aspectos y según las diversas épocas» [51].

Superando las necesidades mínimas, el Estado bienhechor ofrece —o trata de garantizar— servicios sanitarios, educación (aunque frecuentemente con una inaceptable tendencia al monopolio), alojamiento, comunicación social y seguridad social [52]. Pablo VI alaba el Estado bienhechor que no se limita a promover el desarrollo material, sino un crecimiento integral, que es para él «un nuevo nombre de la paz» [53].

3. *Impuestos*

El moderno Estado bienhechor es, necesariamente, también un Estado de tributación [54]. Los impuestos suponen una preocupación importante para muchas personas. A lo largo de los siglos ha cambiado notablemente el significado, extensión, modalidad de los impuestos así como las costumbres. La consideracién ética debe tener en cuenta estos hechos. Debemos considerar lo poco que la Biblia nos dice acerca de los impuestos dentro de un contexto histórico.

En Israel, las personas tenían que pagar en forma de un título que, en la teocracia, era, al mismo tiempo, impuesto eclesiástico y estatal. El profeta Samuel juzgó severamente la manera en que los reyes de las naciones imponían a sus súbditos coercitivamente trabajos e impuestos insoportables. Al mismo tiempo, advertía a los reyes de Israel para que no imitaran esa manera de proceder (Sam 8,10-18). A partir de aquel momento, los profetas de Israel denunciaron frecuentemente abusos de los poderes políticos que explotaban a los ciudadanos.

En los tiempos de Jesús, los recaudadores de impuestos eran considerados pecadores públicos no sólo por colaborar con el poder colonial, sino porque muchos de ellos se enriquecían incrementando arbitraria e inmoderadamente su propia participación. Para Zaqueo, un jefe de recaudadores de impuestos, la experiencia de fe fue también el despertar a la conciencia de haber abusado de las personas y a la necesidad de reparar (Lc 19,8).

Para muchos contemporáneos de Jesús el problema no era si estaban obligados en conciencia a pagar impuestos a un poder colonial extranjero; el problema era mucho más agudo: «¿Es lícito pagar tributo al César o no?» (Mc 12,14). La respuesta de Jesús: «Lo del César devolvédselo al César, y lo de Dios, a Dios» (Mc 12,17) ha dado pie a diversas interpretaciones. ¿Se trataba únicamente de una censura a quienes le plantearon la pregunta, ya que no eran sinceros en sus intenciones? Parece que la frase encierra, a pesar del énfasis que pone en «dar a Dios lo que es de Dios», el reconocimiento de Jesús de la realidad de la soberanía política del César y, de ahí, su derecho a exigir impuestos [55]. Evidentemente, a los ojos de Jesús las discusiones sobre los impuestos carecen completamente de sentido si la persona no se cuida realmente de dar a Dios lo que es de Dios.

El apóstol Pablo, ciudadano romano, habla de una manera directa sobre la obligación de pagar impuestos. Después de afirmar que la sumisión a la autoridad política no se fundamenta en el temor al castigo sino en la conciencia, continúa: «Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio. Dad a cada cual lo que se le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor» (Rom 13,6-7). Mediante el pago de los impuestos se honra y compensa a los oficiales políticos.

No se tocó el problema de si todos los impuestos eran justos. La nueva comunidad cristiana no se planteó en modo alguno ninguna cuestión acerca del sistema de impuestos. Seguramente que habrían desaprobado los fraudes de los recaudadores de impuestos, pero no estaba en sus manos la posibilidad de reformar el cuestionable sistema de arrendamiento del cobro de impuestos. Este sistema dejaba amplia libertad a los arrendatarios del servicio para fijar la parte que ellos se llevarían con tal que pagaran la suma estipulada a las autoridades. Actualmente, cuando podemos hacer oír nuestra voz, no nos habríamos contentado con advertir a los recaudadores de impuestos que no se excedieran demasiado. Habríamos insistido en que era preciso cambiar las reglas del juego.

Desde el siglo XVII hasta el siglo XIX, los moralistas fueron profundamente críticos respecto del sistema de impuestos de los gobernantes absolutistas que recibían enormes ingresos de sus propias posesiones y, al propio tiempo, utilizaban gran parte de los

impuestos y de los ingresos aduaneros para su vida lujosa y para guerras insensatas. Dado que la severa censura no permitía manifestarse abiertamente sobre la incalificable injusticia de este sistema, los moralistas se inclinaron a favor de los pagadores de impuestos declarando que las leyes de impuestos y de peaje eran meras «leyes penales» que no obligaban en conciencia, pero tampoco permitían la rebelión abierta de aquellos que intentaron escapar del pago de impuestos o aduanas y tuvieron que pagar una multa.

En la actualidad, al menos en las socidades democráticas, la situación es diferente. La cuestión ética no se reduce ya únicamente a si el ciudadano está obligado en justicia a observar las leyes de impuestos y de aduanas justas. Actualmente, se plantea la cuestión de si el ciudadano, mediante su voto y participación en la formación de la opinión pública coopera en el apoyo de la legislación justa sobre impuestos. No tenemos que hablar únicamente del pecado de la evasión de impuestos intentando escapar al pago de los impuestos. Frecuentemente se da la injusticia, mayor aún, de bloquear la legislación adecuada mediante los poderosos grupos de presión y por medio de la cooperación en estos pecados a causa del egoísmo individual y de grupo.

Pero el crimen más abominable en materia de impuestos es el de aquellos miembros de cuerpos legislativos que, para beneficio personal, respaldan a grupos ya de por sí mismos privilegiados en exceso en detrimento de los menos privilegiados y del bienestar de todos.

Todo el que afirme el Estado bienhechor debe tener voluntad de pagar los impuestos decretados para garantizar los objetivos de la justicia social. Al propio tiempo, debería sentirse obligado en conciencia a cooperar responsablemente para tener unas leyes tributarias justas.

Ningún ciudadano responsable puede ser indiferente respecto cómo los legisladores y administradores utilizan los impuestos recaudados. Actualmente, la cuestión candente parece ser: ¿qué puede hacerse en los países ricos industrializados y en las naciones en vías de desarrollo para evitar que los gobernantes gasten más en armamento que en educación, en medicina, rehabilitación de los minusválidos y tantas otras necesidades humanas?

En un Estado bienhechor democrático donde se observa bien las reglas del juego de los impuestos, la misma afirmación de de-

mocracia reconoce que las leyes tributarias obligan, generalmente, en conciencia. Con esto no quiere decirse que esté fuera de lugar una mente crítica y los esfuerzos para corregir la legislación, para que los legisladores y la administración descubran los fraudes. Pueden darse situaciones extremas cuando, por ejemplo, el dinero de los impuestos es utilizado para objetivos militaristas de signo nacionalista, cuando el presupuesto de la defensa crece a causa de una injusta política de poder o cuando el dinero de los impuestos es utilizado para financiar abortos que carecen de indicación terapéutica seria. En tales circunstancias, no puede excluirse categóricamente la protesta pública y la eventual huelga de impuestos.

Los crímenes tributarios cometidos por legisladores y funcionarios, así como por los contribuyentes, exigen restitución de la mejor forma posible.

4. *Poder, redento e irredento* [56]

Hace ya algunas décadas, mi venerado maestro Romano Guardini escribió que la cuestión decisiva de la era inmediata sería la cuestión del poder: ¿será capaz la humanidad de dominarlo suficientemente para que sea utilizado racionalmente en favor de la justicia o nos encontraremos ante un poder prepotente que domine a las personas de manera irracional? [57] Jacob Burckhardt consideró el poder del Estado simplemente como mal, al tiempo que Friederich Nietzsche alabó la voluntad de adquirir poder y utilizarlo sobre otros [58]. A su modo, ambas posiciones conducían al hechizo del poder.

a) La gloria y el poder

Dios es omnipotente. Revela su poder mediante la gloria de su verdad, bondad, amor y belleza. El amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo es la fuente más íntima de todo poder y gloria revelados en la creación y en la historia de la salvación.

Cuando Dios crea al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza, les confiere poder sobre la tierra. Les otorga potestad para descubrir y manifestar su gloria respetando la libertad y dig-

nidad de cada persona y convirtiéndose para los demás en imagen más perfecta de su amor y belleza. Pero tan pronto como comen del fruto prohibido del poder, independizándose de Dios, dominarán sobre los demás y su poder sobre la tierra traerá el desorden a sus relaciones mutuas, al medio ambiente y a la historia de la humanidad.

Los hombres y mujeres tienen que cultivar el poder de su amor: amor a Dios con todos sus poderes, incluyendo el poder de sus pasiones, que es bueno, honesto y bello; y su cólera contra el mal, especialmente el mal de abusar de los demás. ¿Cómo podrían aprender a amar a Dios con todos sus poderes si no se respetan recíprocamente? El noble objetivo del poder de las personas autorizadas por Dios es el bien, el amor, la justicia.

El poder redimido, poder recibido gratuitamente de Dios y compartido entre todos, es el poder para permanecer en la verdad y para mantener a todos en la verdad. La gloria verdaderamente humana deriva del poder utilizado para el servicio de Dios y de cada una de las personas. Pero el poder confiado por Dios a la responsabilidad y corresponsabilidad humana puede pervertirse lastimosamente.

El resistir a la glorificación del poder humano es una parte esencial del primer mandamiento, así como parte del mandamiento del amor mutuo. «Sólo existe una manera de legitimar el poder: compartirlo con los demás. El poder que se niega a ser compartido o, en otras palabras, el poder no transformado en amor, se convierte en puro dominio y opresión» [59].

b) Poder demoníaco

De suyo, el poder, nos referimos al utilizado de acuerdo con sus objetivos asignados y con su origen divino, es bueno. Pero las personas malas lo convierten en demonio cuando escuchan a la serpiente y se arrogan el poder para sí mismas sin tener en cuenta a Dios y a sus prójimos. El poder, como el conocimiento de dominio, se convierte en demonio cuando se divorcia del amor, del servicio, del conocimiento de salvación.

El monopolio del poder es un peligro que acecha tanto a la Iglesia como al mundo. Cuando se cede a esa tentación, el poder se convierte en tiranía. Cuando los gobernantes se niegan a com-

partir la autoridad y el poder con otros, cuando no buscan con otros la visión de totalidad y la utilización racional del poder, los monarcas y oligarcas intentan imponer a otros su «verdad», que es una ideología tejida con los mimbres de su interés personal. Entonces, el poder, divorciado del servicio al bien común y de la búsqueda mancomunada de la verdad, se convierte en prepotencia, dominio, opresión. Tenía razón lord Acton: «El poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente»[60].

La conciencia de nuestra maldad colectiva nos obliga a vigilar muy cuidadosamente en la utilización de nuestro propio poder y, especialmente, el de quienes gobiernan. El Estado necesita poder para disminuir el poder arbitrario del mal. Pero si el poder político sirve principalmente los intereses egoístas de la clase dirigente, contradice el poder y reino de Dios, que es honrado cuando todos utilizan sus capacidades y poderes en favor de todos, del bien común.

La democracia digna de tal nombre es el mejor sistema para vigilar el poder. Pero incluso las democracias tienden fácilmente a convertirse en oligarquías, en gobierno de una minoría que busca sus intereses partidistas contrarios al bien común. Una de las mejores maneras de luchar contra el peligro de prepotencia demoníaca es la división de los poderes del Estado entre los sectores legislativo, judicial y administrativo que lo componen.

Pero ninguna constitución o estructura política asegura automáticamente la libertad y la justicia. Todos necesitamos ser redimidos de la ambición de poder y de glorificarnos. La ciudad terrena necesita urgentemente de aquellos que creen, con todo su corazón y mente, en el siervo Mesías Jesús, quien, en toda su vida, pero de manera especial en su pasión y muerte, desenmascaró al Satán de la prepotencia y del poder arbitrario.

Nuestra lucha no es contra espíritu o ideas desencarnadas ni contra adversarios humanos, sino «contra las potestades, contra los dominadores de este mundo de tinieblas» (Ef 6,12). Las fuerzas superhumanas del mal militan contra el reino salvador de Dios y contra nosotros por medio de aquellos que, en el ejercicio de su gran poder, lo pervierten todo con su egoísmo personal y colectivo, mediante su ambición de dominar. La persona que abusa del poder concedido por Dios intentando convertir a los demás en esclavos o instrumentos cae bajo el poder de los demonios. Luchar contra los demonios es luchar contra el abuso del poder terreno.

c) Utilizar el poder de manera racional

El poder es plenamente racional en el sentido de la redención y de la liberación cuando toma partido en favor de los pobres de la tierra. Dios manifestó su poder supremo en la cruz de Jesús, que se hizo indigente incluso ante quienes abusaron de su autoridad y poder políticos. Bienaventurados los indigentes que se niegan a entrar en el círculo vicioso de la violencia ciega. Bienaventurados los que, por la acción no violenta, hacen que el poderoso utilice el poder con justicia para todos. Y bienaventurados los países ricos si tratan a las naciones pobres en desarrollo como iguales. Pero carecen de la mínima racionalidad aquellos superpoderes que piensan poder mantener su superioridad sobre los otros amenazándoles con la aniquilación. La actuación irracional de los superpoderes en la política exterior desata tendencias irracionales dentro de sus propios países.

El permitir a un grupo poderoso de hombres de partido o burócratas la planificación y dominio de la industria nacional y de los negocios, da a éstos tal poder que los seres puramente humanos difícilmente podrán evitar la tentación de abusar de él y explotar al pueblo. La concentración excesivamente desmedida de poder dentro de la nación Estado conduce a un comportamiento irracional en el campo de las relaciones exteriores.

El poder político es racional cuando se somete a la justicia, a la ley y al orden. El poder racional utiliza la fuerza sólo cuando es estrictamente necesaria. En tales casos y de manera paradójica, el uso moderado de la fuerza que no pretende quebrar la libre voluntad de las personas, sino evitar que ocasionen violencias injustas a otros, puede ser una obra de amor.

La solidaridad, expresada mediante el consenso sobre derechos y deberes humanos básicos y en la preocupación por la justicia social y procesos honrados, vigoriza la racionalidad en el uso del poder. El principio de subsidiariedad, que prohíbe la concentración de poder en una persona o grupo, exige y asegura la armonía necesaria.

La racionalidad del poder exige objetivos claros y justos; requiere la utilización de los medios más aptos para respetar los derechos humanos y el bien común. Esos objetivos deberían ser de la máxima nobleza posible. Pero, en la senda hacia una meta

clara, la racionalidad exige a veces un compromiso. En política, el compromiso prudente busca el grado de poder que puede proteger y promover la paz y la justicia en un mundo malo. A pesar de que la meta será siempre garantizar el espacio para la libertad, amor y justicia, la prudencia política tal vez recomiende a veces la aceptación de aliados con los que no se está plenamente de acuerdo y la permisión temporal de egoísmos vituperables. Por otra parte, puede darse a veces la terrible obligación de oponerse a personas cuyos motivos son dignos de todo respeto.

La carrera política puede implicar compromisos no sólo con otras fuerzas o personas, sino incluso con uno mismo, promocionando la propia ambición mediante el servicio a lo que uno considera una buena causa. Pero se cae en la esclavitud de la ambición y poder irracionales tan pronto como se pactan compromisos traicionando la clara meta de la justicia y de la verdad o utilizando medios que la contradicen claramente.

d) Poder contra violencia

El Estado no tiene, o no debería tener, el monopolio del poder. Su poder no debería privar de esa prerrogativa al mayor número de personas o grupos posible. Pero las autoridades políticas legítimas tienen, en cierto sentido, el monoplio en la utilización de la violencia cuando ella es la única arma para detener la violencia injusta. En otras palabras, «tienen el poder de la espada» (Rom 13,4). Es señal de auténtica autoridad considerar los medios violentos — castigo severo de los criminales y, especialmente, la pena de muerte — como casi innecesarios.

La enseñanza común de la Iglesia dice que las autoridades del Estado jamás, en ninguna circunstancia, tienen derecho de torturar a las personas. La guerra moderna es la más atroz utilización de la violencia. ¿Puede justificarse la guerra? (cf. capítulo IX).

Cuando queda restringida a casos extremos, la violencia puede ser un acto de amor, al igual que la justicia es una modalidad de amor. Sin embargo, la utilización de la violencia jamás puede pretender romper la voluntad libre de una persona ni obligarle a realizar algo que va contra su conciencia sincera. El objetivo de la violencia legítima es impedir que las personas actúen dañosamente contra otras o contra el bien común.

La policía debería recibir el mejor entrenamiento posible para ser temperante y no echar mano con facilidad de las acciones violentas. Pero, en situaciones peligrosas, el principio sostiene que la condición de las fuerzas del orden debe ser mejor que la situación de los agresores injustos. Si se ordena a la policía que se abstenga de la violencia en la medida de lo posible, es justo que los criminales que los atacan violentamente reciban un castigo particularmente severo.

El Estado puede utilizar la violencia sólo dentro de los límites estrictos de la justicia y de acuerdo con leyes perfectamente definidas.

La presencia de los cristianos en la política debería tener como punto de mira el ideal de la utilización no violenta del poder. Incluso cuando una situación extrema legitime el uso de la violencia contra la violencia injusta, los cristianos deberían cooperar con profunda repugnancia, manifestando claramente que ellos preferirían soluciones no violentas y que su amor llega también a aquellos a quienes tienen que oponerse por medios violentos.

Si las autoridades del Estado utilizan la violencia o mandan su empleo en una causa injusta, toda persona tiene la obligación de negarse a colaborar; y, si es posible, tiene que protestar y tratar de persuadir a las personas implicadas para que desistan de la utilización injusta de la violencia. Todo Estado necesita personas que promuevan la utilización no violenta del poder incluso si, a los ojos de las autoridades políticas, no siempre puede llevarse a la práctica plenamente este ideal.

5. *Ley penal, imposición y rehabilitación*[61]

a) Poder y justicia en un mundo pecador

En un mundo pecador en el que elementos criminales amenazan la vida, la libertad, la propiedad y otros derechos de sus prójimos, el poder político tiene que ser capaz y estar dispuesto a utilizar incluso medios prácticos definidos mediante la imposición de leyes penales si se desea garantizar, al menos, un mínimo de justicia y seguridad. Pero los legisladores y ciudadanos cristianos jamás deberían olvidar que la palabra decisiva de Dios a nosotros y a nuestro mundo pecador es la palabra de redención, de perdón

y de reconciliación. Y esto tiene que reflejarse en la legislación, en los tribunales y, de manera especial, en el sistema de corrección y rehabilitación.

Es triste observar cómo cristianos ultraconservadores de diversas iglesias, que consideran a Dios principalmente como juez, sienten a veces mayor inclinación que los no creyentes a la visceral y tradicional reacción de venganza. Ponen su confianza más en la justicia vindicativa que en planteamientos constructivos. Las consecuencias son desastrosas para la sociedad y para la credibilidad de su testimonio de fe. Los creyentes cuyas vidas están profundamente marcadas por la experiencia de la fe, del perdon y la reconciliación mediante Cristo, llevarán a cabo una misión terapéutica incluso en el ámbito de la ley penal.

Distinguimos tres fases de la ley penal: (1) legislación, (2) administración de justicia y (3) aplicación de la decisión de los tribunales.

(1) La legislación penal criminal debe poner de manifiesto la virtud de la templanza y combinarse con medidas que tiendan a hacer desaparecer las principales causas de delincuencia. Para cumplir eficazmente una función disuasoria, las leyes deben ser claras, estar bien motivadas; no deberán cargar la mano con mayor fuerza sobre el pobre y el indefenso que sobre el rico y el poderoso.

(2) La administración de la justicia tiene que ser razonable; debe guiarse por un profundo conocimiento psicológico y tener en cuenta el impacto que ejercerá en el ambiente social. Objetivo principal será la reconciliación del ofensor con la sociedad, expresada mediante la atrición (castigo). Los tribunales, defensores del bien común de la sociedad, deberían evitar en lo posible medios innecesarios de castigo, tales como la incapacitación civil y la cárcel, en la medida en que tales procedimientos imposibilitan la reinserción del ofensor en la sociedad. En otras palabras, bloquean una reconciliación duradera. Los tribunales de menores deberían ser especialmente cuidadosos en este punto.

(3) El sistema penal debería estar completamente limpio de cualquier señal de venganza. El encarcelamiento no debe ser considerado como el medio más ordinario de corrección. El que los Estados Unidos de América gasten 125 000 millones de dólares en prisiones y sólo de 30 a 40 millones para rehabilitación[62] pone de manifiesto una trágica falta de imaginación y de objetivos claros.

Actualmente no hay la menor duda de que el sistema penitenciario que tenemos no sirve para corregir.

Los gobiernos deberían dotar a los centros correccionales de los mejores equipos. Los cristianos que se sienten llamados a ser «embajadores de la reconciliación» y pueden adquirir la educación necesaria para ella, deberían estar en los sistemas correccionales para humanizarlos; deberían trabajar para que sus experiencias directas fueran tenidas en cuenta por la opinión pública y por los legisladores. Éste es un *test* decisivo de si creemos verdaderamente en el Salvador divino que, a través de sus discípulos, llega hasta los últimos rincones. Los reclusos de nuestras prisiones necesitan asistencia profesional y, sobre todo, la amistad y presencia de personas que los ayuden a descubrir sus propios recursos interiores para lo que es bueno.

b) Pecado frente a delito

Los leyes penales no hacen santos. La conversión no puede lograrse mediante leyes y mucho menos mediante coacciones impuestas por la ley. Por supuesto que la política tiene que cuidarse de lograr una conducta socialmente deseable. No obstante, la coacción debería ser el último recurso. Los planteamientos de la justicia social, la educación ética y la mejora de las condiciones ambientales pueden obtener resultados mucho más positivos. Un Estado policía con demasiadas y excesivamente severas leyes penales con un sistema de castigo impregnado de espíritu vengativo tal vez intimide a los elementos menos peligrosos, pero provocará reacciones más violentas y mayores tendencias criminales en otros.

La ley y la moral ni se identifican ni están totalmente disociadas. Existe una relación de polaridad. La ley debería servir a la propia realización de los individuos en su reciprocidad social y solidaridad. Los ciudadanos, legisladores y políticos tienen responsabilidad moral en una buena legislación y en la aplicación honrada de buenas leyes. Pero sería desastroso soñar con formar una sociedad perfecta tratando de imponer casi toda la moral y la buena conducta mediante leyes penales.

Las leyes penales deberían tener por objeto únicamente conductas socialmente *peligrosas*. Para ser eficaces, deberían incluir sólo aquellas acciones que no son desaprobadas moralmente y

consideradas socialmente peligrosas por la mayor parte de la población. Los legisladores deberían estar constantemente atentos para ver si la promulgación de una ley penal es una especie de huida de la promulgación de leyes constructivas que hagan desaparecer las causas más profundas de la delincuencia.

c) No castigar no es sinónimo de aprobación

El castigo no pasa de tener una función subsidiaria en la lucha contra la conducta equivocada y socialmente indeseable. Es lamentable que simples ciudadanos e incluso legisladores lleguen a pensar que está permitido todo lo que no está prohibido por una ley penal. El legislador puede desaprobar fuertemente un determinado tipo de comportamiento o puede comprender que es moralmente inaceptable, pero, no obstante y por diversas razones, rechazar una imposición por ley.

Tal es el caso, por ejemplo, en la actual ley del aborto de la república federal de Alemania. La constitución obliga al legislador a proteger la vida humana aún no nacida. Pero si existe una razón terapéutica grave y serios problemas sociales no será perseguida la mujer si ha llevado su caso ante una comisión donde fue informada de alternativas y posibles ayudas. En todos estos casos no se dice que hay derecho legal a interrumpir el embarazo, sino únicamente que, en determinadas circunstancias, el caso no cae bajo la ley penal.

En los Estados Unidos, la legislación es claramente diferente. Si el contribuyente tiene que pagar por el aborto, esto parece significar que la mujer tiene derecho al aborto. ¿No significa esto que ella tiene derecho a una actividad sexual responsable y al sucesivo aborto a expensas de los contribuyentes?

Algunas legislaciones reconocen exención de castigo a aquellos (especialmente jóvenes) que utilizan drogas prohibidas. Se pretende con tal postura lograr una mayor cooperación en la terapia. Pero las mismas leyes se preocupan de una mejor información sobre los peligros de las drogas y sobre las injusticias que ocasionan las personas a la sociedad cuando, como consecuencia del abuso de drogas, corren el riesgo de incapacitarse para el trabajo y se exponen al peligro de cometer crímenes bajo la presión de la drogadicción. Tenemos aquí un caso claro en que la exención de castigo no significa, en modo alguno, aprobación de la conducta social.

La más reciente legislación contra la drogadicción pone de manifiesto un incremento de la conciencia mundial de que la ley penal no sólo es ineficaz sino injusta si no se integra en una amplia legislación que ofrezca una terapia mejor y haga desaparecer, en la medida de lo posible, los males sociales que dan origen a esta pestilencia.

En este contexto, reconocemos que la mayoría de las leyes penales de la Iglesia son entendidas como leyes terapéuticas *(poenae medicinales).* No se aplican en casos en que no puede presumirse la malicia. Y todos los que caen bajo esos castigos —normalmente, exclusión de los sacramentos— tienen derecho a ser absueltos tan pronto como manifiesten buena voluntad. El llamado castigo vindicativo *(poenae vindicativae)* no es concebido como un tipo de venganza sino como subrayado de la necesidad de reparar. Son comparables a las incapacidades civiles de la ley penal del Estado. En la vida de la Iglesia actual, estos castigos están haciéndose cada día menos frecuentes.

La exclusión de los sacramentos (especialmente de la comunión) de los divorciados católicos que han vuelto a contraer inválidamente nuevo matrimonio y que, a pesar de su buena voluntad, no pueden disolver en conciencia la actual unión estable y provechosa, no es castigo vindicativo ni terapéutico. Parece que tal medida de la Iglesia sólo tendría sentido como elemento disuasorio para los demás. Pero ¿continúa teniendo sentido tal medida cuando ha perdido toda su eficacia y lo único que consigue es apartar a mucha gente de la Iglesia? Especialmente lamentable es la situación de los padres que tratan de educar a sus hijos como católicos, pero que jamás pueden acercarse con ellos a recibir el sacramento de la eucaristía.

d) Lucha contra la corrupción política[63]

A pesar de que la mayoría de los ciudadanos se comportan de manera benévola casi siempre, David Hume afirma que los legisladores tienen motivos más que suficientes para establecer mecanismos de vigilancia social como si las personas fueran egoístas servidores de sí mismo. Si este postulado es realista, parece aplicarse aún más estrictamente a los agentes de la política, que, de-

masiado frecuentemente, persiguen metas egoístas con detrimento para el bien común [64].

A lo largo de la historia, especialmente en épocas de absolutismo, los tratados éticos tendían a poner de manifiesto un pesimismo extremo respecto de las cualidades morales de la persona y un excesivo optimismo acerca del nivel moral y sabiduría de los gobernantes. La historia nos demuestra los escasos motivos que existían para apuntalar el optimismo, especialmente cuando los gobernantes no consultaban a los ciudadanos sabios, no compartían el poder con otros y no permitieron la existencia de mecanismos de vigilancia aplicables a ellos mismos.

Actualmente crece la convicción mundial de que es manifiesta hipocresía aplicar leyes penales a los ciudadanos ordinarios cuando no existen dispositivos legales para luchar contra la corrupción de los actores de la política. Si preguntáramos por el nombre, especie y número de los delitos políticos, este demonio podría responder como los demonios que suplicaban entrar en los cerdos: «Mi nombre es Legión, porque somos muchos» (Mc 5,9). A lo largo de la historia, rara vez se reconoció a los peores de estos demonios en su carácter impuro, mientras que ellos sembraron odio contra otras naciones, otros grupos étnicos o clases sociales, ocasionando guerras, revueltas sin sentido, revoluciones injustas, intrigas y mentiras que fueron causa de sufrimientos horribles para muchas personas y naciones. Hasta nuestros días, los hombres de Iglesia, los periodistas y Amnesty International no han desenmascarado públicamente uno de los crímenes políticos más repugnantes, la tortura de los adversarios políticos y el empleo de asesinos a sueldo para matar a los que trabajan por un mundo más humano. Las declaraciones de la ONU sobre derechos humanos hacen más fácil llamar por su nombre a algunos de estos demonios.

Hombres y mujeres situados en influyentes posiciones políticas se hallan especialmente expuestos al soborno y a otras formas de corrupción que favorecen a los grandes negocios y grupos de presión. Mientras que se encarcela a jóvenes indefensos por cualquier hurto no cuantioso, los legisladores y otros agentes políticos, que sobornan y son sobornados para presionar en favor de grupos poderosos o para bloquear la continuación de prácticas gravemente dañosas para esos grupos quedan frecuentemente libres de todo castigo.

En junio de 1980, el parlamento de Alemania federal aprobó

un código moral que describe un número de crímenes políticos. Políticos que aceptan dinero para presionar en favor de poderosos grupos económicos, industriales o de otras profesiones se exponen, a lo sumo, a ver vista publicada su conducta si son pillados. Pero ¿es esto suficiente para luchar con eficacia contra tales abusos? ¿Hay aquí proporción con las medidas que se toman en otros campos de nuestros códigos penales?

La ley y los mecanismos de vigilancia deberían hacer desaparecer, en lo posible, las causas permanentes de conflicto entre intereses privados y el bien común. «La regulación de los conflictos de intereses pretende evitar las situaciones que dan origen a la tentación» [65]. De ahí que, entre otras medidas, los «parlamentarios y los miembros del poder ejecutivo deberían ser requeridos públicamente para que declarasen su situación y actividades financieras» [66].

Deberían existir tribunales internacionales no sólo de arbitraje, sino también para perseguir la conducta criminal de los gobiernos en materia internacional, especialmente en los crímenes de guerra. Pero no debería imponerse «la justicia del vencedor». La decisión común de todas las naciones en una tal institución internacional absolutamente imparcial contribuiría en gran medida a configurar la conciencia de los agentes políticos y militares. Necesitamos urgentemente de tal ley penal como disuasivo.

C) Sociedad participativa

La libertad creativa, la fidelidad de alianza y la responsabilidad compartida son valores fundamentales no sólo para la propia realización individual, sino también para todas las dimensiones de la vida social. Por consiguiente, tenemos que estudiar cómo debería estructurarse la comunidad política, a fin de favorecer esas cualidades en los individuos y en los grupos, y cómo puede ser sostenida por ellos. «Los conceptos de participación, responsabilidad, conciencia y libertad estarán relacionados entre sí» [67].

Documentos del Consejo mundial de las iglesias y el magisterio de la Iglesia católica han presentado con creciente claridad y extensión el ideal de la sociedad participativa. Se aplica al desarrollo de la estructura societaria en el matrimonio moderno y en la vida familiar, así como, a su modo, en los ámbitos económico, cul-

tural y político. Por doquier debería pretenderse la forma más elevada y mejor posible de participación activa de todas las partes y miembros componentes. Lo que la Iglesia católica ha afirmado con creciente claridad sobre la participación de todos a todos los niveles de la economía se destaca cada día más a un primer plano también en la vida política.

Los derechos personales y la participación activa son interdependientes. El concilio Vaticano II ha hablado claramente de esto: «La protección del derecho personal es condición necesaria para la participación activa de los ciudadanos, como individuo y como sociedad, en la vida del gobierno del Estado» [68]. Pablo VI, plenamente consciente de la complejidad de las elecciones políticas, se expresó vigorosamente sobre «una exigencia del hombre actual» de una mayor participación responsable en «el campo político». «Esta aspiración legítima se hace más evidente a medida que se eleva el nivel cultural, se desarrolla el sentido de libertad y el hombre se hace más consciente de cómo, en un mundo que se enfrenta con un futuro incierto, las decisiones de hoy condicionan ya la vida de mañana» [69].

Podemos prever que esta fuerte opción en favor de una sociedad participativa ejercerá un impacto, necesariamente, también en las estructuras de la Iglesia, al igual que en los siglos pasados la alianza con las monarquías del mundo moldeó los aspectos institucionales mudables de la Iglesia. Debería llevarse a cabo un ajuste juicioso manteniendo cuidadosa fidelidad a la interpretación bíblica que la Iglesia hace de sí misma como pueblo de Dios, como comunidad reunida y vitalizada por los múltiples dones del Espíritu Santo (cf. Act 2,16-17).

1. *Democracia: dónde y cómo funciona* [70]

Los documentos de la Iglesia consideran el desarrollo hacia un estilo democrático en las comunidades económicas, culturales y, especialmente, políticas como parte del desarrollo integral de la persona y de la sociedad, pero también como remedio necesario contra la despersonalización masiva. «Para hacer frente a una tecnocracia creciente hay que inventar formas de democracia moderna, no solamente dando a cada hombre la posibilidad de informarse y de expresar su opinión, sino de comprometerse en una respon-

sabilidad común» [71]. En *Octogesima adveniens,* de Pablo VI, se defiende una democracia que incluya, al menos, un esfuerzo permanente de las fuerzas culturales y políticas para crear las condiciones que den a la democracia sentido y veracidad.

La dictadura y todas las formas de sistemas totalitarios, en que una persona o un club partidista utilizan a los demás como meros instrumentos, contradicen la dignidad humana y la finalidad de la autoridad pública. Cuando, como consecuencia de determinados condicionamientos históricos, se recortan algunos derechos básicos — por ejemplo, la libertad de prensa y de reunión — temporalmente, hay que hacer todo lo necesario para restablecerlos y devolvérselos a la persona tan pronto como sea posible [72].

La autoridad pública alcanza su propio valor y resulta beneficiosa en sentido verdaderamente humano, si es reconocida por el consenso libre en vez de imponerse a sí misma y sus dictados de manera arbitraria [73].

Democracia significa una firme opción en favor de la igualdad de las personas y, en la manera de lo posible, de oportunidades iguales de participación, libertad de reunión y expresión abierta de las opiniones y convicciones personales. Aunque sabemos que mayoría democrática no es sinónimo de derecho infalible, el espíritu democrático exige lealtad a las decisiones tomadas por mayoría al tiempo que reconoce el derecho de las minorías a expresar su disconformidad; obliga a realizar esfuerzos honestos para lograr un nuevo consenso y los cambios que éste requiera. Una mayoría elegida democráticamente deja de serlo cuando impide que las minorías publiquen sus opciones y razones de forma que puedan nacer nuevas mayorías democráticas.

La democracia auténtica permite y hace que las minorías étnicas y de otro tipo cooperen como iguales; que presenten sus planteamientos de manera abierta y clara. La democracia auténtica se cimienta en el presupuesto básico de que el pluralismo, como tal, no es antagonismo, sino una forma de complementariedad, de cooperación constructiva [74] que garantice las mejores soluciones posibles.

La democracia no sólo necesita estructuras adecuadas, sino, sobre todo, que todos sus ciudadanos crezcan en la decisión y discernimiento morales. Entonces, las estructuras y todos los esfuerzos educativos ayudarían a alcanzar el estado de madurez y desarrollo de conciencia que Lawrence Kohlberg y otros denominan

postconvencional[75]. Esto significa que la democracia no se actualiza de una vez para siempre. Hay que mejorarla y renovarla constantemente a través del desarrollo integral y los esfuerzos conjuntos de manera que la mayoría dirigente y la oposición estén más preocupados por los principios básicos de la democracia que de alcanzar la victoria en la lucha por el poder.

Uno de los problemas cruciales de la democracia es, por una parte, la difícil síntesis entre una mente crítica que abre nuevos horizontes para el cambio y, por otra parte, la disposición a colaborar lealmente con el poder legislativo y el gobierno. Un ciudadano maduro jamás traicionará su conciencia, pero estará dispuesto a trabajar dentro de estructuras imperfectas para lograr otras mejores.

La democracia exige un talante de tolerancia, la aceptación respetuosa de la diversidad de opiniones, convicciones y opciones. Pero las fuerzas democráticas no pueden aceptar ni un libertinismo que conduce progresivamente a la anarquía, ni un sistema autoritario o totalitario que, por racismo u otras desviaciones, socavaría la auténtica substancia de una sociedad participativa, democrática.

La resistencia firme contra el terrorismo de grupos extraparlamentarios antidemocráticos es una señal de confianza en el significado y objetivo de la democracia. Tal resistencia guiada por un buen gobierno democrático será eficaz si existe un consenso fuerte en los valores y objetivos democráticos básicos.

En los Estados Unidos de América, la clase trabajadora como conjunto no apoya a fuerzas subversivas porque, a pesar de todas las frustraciones, prevalece la convicción de que las fuerzas democráticas podrían lograr un mínimo, o tal vez el máximo, de justicia social. En Francia, un consenso a favor de una democracia leal, aunque debilitado por las fuerzas antidemocráticas de izquierdas y de derechas, permitió a Charles de Gaulle preservar una libertad relativa. La historia nos enseña que la libertad que una comunidad puede alcanzar está en proporción con la firmeza del consenso obtenido sin una manipulación degradante[76]. A la larga, la democracia política funcionará adecuadamente si se caracteriza por la participación activa y por la corresponsabilidad en la educación y en la totalidad de la vida social, económica y cultural.

La participación en las elecciones a todos los niveles políticos es uno de los derechos básicos de las democracias. Las elecciones son una justificación y responsabilidad de los agentes políticos. Pero

ningún sistema político o constitución será mejor que la prudencia de sus representantes. El sistema no garantiza automáticamente la racionalidad. Es permanente la exigencia moral a realizar esfuerzos en esa dirección. Los criterios seguidos por un ciudadano a la hora de ejercitar su obligación de elegir, en la elección de candidatos, a la hora de apoyar o criticar sus programas o criticar sus resultados son un test de la calidad de su conciencia y madurez política. Tal vez sería mejor no participar en una elección que hacerlo sin un juicio bien formado y consciente. Uno de los criterios principales será la moderación, sentido de la justicia y de la paz con que se presenta cada candidato.

Se da una relación evidente entre un sistema totalitario que oprime a las personas como enemigos si expresan ideas diferentes y la tendencia a tratar como enemigos a aquellos países extranjeros que mantienen concepciones del mundo diferentes, metas o ideologías políticas diversas. Si un candidato en un sistema democrático trata a sus oponentes políticos como enemigos y es incapaz de apreciar los aspectos positivos de sus programas y sus logros, no está mejor cualificado para la paz que los representantes de regímenes totalitarios.

2. *Condicionantes históricos de la organización política*

Es bueno que reine un fuerte consenso a favor de la constitución y tradición democrática en una nación, pero es malo que ese consenso acompañe a la intolerancia de formas distintas de organización política en otras partes del mundo. Cuando esto suceda, no podremos hablar de una forma o estadio de sistema participativo. La democracia inglesa y norteamericana se desarrollaron gradualmente en medio de condiciones específicas y favorables, pero conocieron diversas crisis. Las democracias salidas de la revolución francesa adquirieron una configuración distinta y un mayor grado de inestabilidad.

Cualquier esfuerzo de un determinado sistema político para imponer su ideología y principios organizativos a otros países es antidemocrático y contraproducente. Debemos permitir que cada cultura y comunidad política evolucione de acuerdo con sus propias tradiciones e ideales. La mejor propaganda de la democracia es un buen funcionamiento, un Estado amante de la paz que se

abstenga de apoyar a las dictaduras y de cualquier otra forma de interferencia en la vida interna de las restantes naciones.

En una era de comunicaciones a escala mundial, existen innumerables oportunidades para dialogar sobre las diversas experiencias históricas y actuales que pueden arrojar alguna luz para mejorar la participación, la libertad y el consenso. Pero debería ser absolutamente claro para todos que no existe una organización política que pueda ser calificada como absoluta y óptima para todos los lugares y tiempos. Al tiempo que expresa una opción en favor de la mejor participación política posible, el concilio Vaticano II insiste: «Las modalidades concretas por las que la comunidad política organiza su estructura fundamental y el equilibrio de los poderes públicos pueden ser diferentes, según el genio de cada pueblo y la marcha de su historia» [77].

3. *Obediencia responsable frente a desobediencia civil* [78]

En su encíclica *Pacem in terris,* Juan XXIII explica la afirmación de que la autoridad legítima viene de Dios. E insiste en dos puntos. El primero es que esta doctrina, entendida rectamente, «es plenamente conciliable con cualquier régimen verdaderamente democrático» [79]. El segundo de los puntos es que tal afirmación no sólo exige obediencia, sino que señala claramente sus límites. «La autoridad, como está dicho, es postulada por el orden moral y deriva de Dios. Por tanto, si las leyes o preceptos de los gobernantes estuvieren en contradicción con aquel orden y, consiguientemente, en contradicción con la voluntad de Dios, no tendrían fuerza para obligar en conciencia, puesto que «es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres (Act 5,29); más aún, en tal caso, la autoridad dejaría de ser tal y degeneraría en abuso» [80].

De entre las diversas afirmaciones de Tomás de Aquino que autorizan la desobediencia civil, Juan XXIII elige aquí uno de los textos más vigorosos: «La ley humana es verdaderamente ley sólo cuando está en consonancia con la recta razón y, por consiguiente, deriva de la ley eterna. En la medida en que se aparte de la recta razón, se dice que es una ley mala; y, careciendo de la verdadera naturaleza de ley, es, más bien, un tipo de violencia» [81].

Mediante el discernimiento que en situaciones normales pide que la conciencia obedezca y en otros casos exige la desobediencia

civil, los ciudadanos maduros evitan la quiebra de la autoridad y se resisten al «abuso». Es lo que Juan XXIII presenta con tanta fuerza. Es, al mismo tiempo, la interpretación correcta de algunos textos bíblicos de los que abusaron frecuentemente aquellos que deseaban una obediencia absoluta e indiscriminada. Obedeciendo al César sólo cuando sus leyes encajan perfectamente en el orden moral querido por Dios, los ciudadanos dan a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. De esta manera, los ciudadanos leales que, en determinadas ocasiones protestan contra leyes injustas y manifiestan la desobediencia civil de manera no violenta, rinden un servicio indispensable a la comunidad política y a las personas que ejercen la autoridad. Cuando el apóstol Pablo dice que hay que obedecer a los gobernantes no por temor sino en conciencia (Rom 13,5), añade inmediatamente que obedezcan en la medida en que se lo permite su conciencia.

En determinadas circunstancias, puede suceder que la resistencia política temporal y la desobediencia civil sean el mejor beneficio que podemos ofrecer al Estado. Naturalmente, es absolutamente indispensable hacer esto a tiempo, antes de que la injusticia conduzca al desastre [82]. Sin embargo, no deberíamos olvidar que tanto los ciudadanos como los políticos pueden llegar a convicciones erróneas que se contradicen recíprocamente. Por consiguiente, así como los legisladores y administradores deben esclarecer y examinar concienzudamente sus razones y escuchar los argumentos de la otra parte antes de legislar y promulgar una ley, de igual manera los ciudadanos examinarán sus razones y escucharán a la otra parte antes de recurrir a la protesta en conciencia y a la desobediencia civil.

Los cristianos deberían estar en primera línea tanto cuando se trata de apoyar leyes justas como de protestar contra las injustas. Su fe auténtica en el Redentor del mundo y la fidelidad a ser «luz del mundo» excluye tanto la desobediencia egoísta como la fidelidad ciega. El cristiano puede obedecer sin convertirse en esclavo del Estado y puede demostrar reverencia y lealtad sin divinizar a los gobernantes ni al sistema.

4. *Cambio pacífico, conflicto, revolución* [83]

Las esperanzas humanas, y especialmente la esperanza cristiana basada en las promesas divinas y en el evangelio de conversión, no

pueden aceptar un *status quo* social, económico y político injusto y deshumanizante. La tradición profética, que llama a un cambio profundo en todas las relaciones humanas, se enfrenta a una nueva situación histórica en nuestros días, producida por la revolución industrial, por los inventos, los medios de comunicación social y la ciencia histórica que nos permite comparar configuraciones completamente diferentes.

En el pasado, un extendido fatalismo fue el enemigo principal del progreso social, cultural y político. El hombre moderno supera una intolerancia ancestral frente a lo nuevo, a los cambios profundos. Jürgen Moltmann expresa esta nueva conciencia de manera específicamente cristiana: «Somos constructores, no sólo intérpretes, del futuro cuyo poder, en esperanza y consumación, es Dios. Esto significa que la esperanza cristiana es militante y creativa» [84].

La habilidad de vigorizar, profundizar e iluminar esta nueva conciencia parece ser la fuerza más eficaz para preparar un futuro mejor [85]. El proceso de concienciación se desarrolló para comprometer a las personas en la determinación de sus propias metas y proceso de cambio. Por ello, el modelo de la mejor teología de la liberación es la «revolución para ser» [86]. Ese modelo prepara para el cambio creador de las estructuras decisivas de forma mucho más profunda y duradera que la estrategia de los reformadores y revolucionarios que defienden primero la revolución del *tener* (conseguir más bienes y poder). Si la «revolución del ser» es la «revolución de los santos» [87], vendrá inevitablemente un nuevo orden. Así como para el cristiano la conversión es un proceso que jamás termina, tampoco la renovación de la vida económica, cultural, social y política se realiza de una vez para siempre.

Resulta extraordinariamente difícil crecer en capacidad crítica, mantener el compromiso con los cambios profundos y, al mismo tiempo, comprender que la conversión y el cambio político y social exigen una paciencia sin límites y la capacidad para armonizar la indispensable discontinuidad con aquella continuidad profunda y total que sólo la fidelidad creadora puede descubrir.

La esperanza y el realismo cristianos nos llaman al esfuerzo constante de descubrir lo que puede mejorarse aquí y ahora, lo que debemos tolerar durante algún tiempo, lo que deberíamos considerar como inmutable, por su propio valor, en un programa de reformas a largo plazo. En este largo éxodo de un mundo injusto,

empujados por nuestra fe en el futuro y ya inminente reino de Dios hay espacio para la utopía absoluta, como quintaesencia de la esperanza cristiana, y para la utopía relativa del mejor orden posible alcanzables por personas que están marcadas, simultáneamente, por el pecado y la redención. Esta utopía relativa es sólo un símbolo imperfecto, análogo, del reino de Dios proclamado por la Iglesia. Apunta dinámicamente hacia una dirección clara [88]. Pero siempre deberá venir a continuación el esfuerzo para dar otro paso hacia adelante y para utilizar los medios apropiados.

Como cristianos, ¿nos decantamos a favor de la revolución? ¿Debemos tomar esta decisión? La respuesta está condicionada por el sentido que demos a la palabra «revolución». Si la entendemos genéricamente como proceso profundo, radical, histórico, de cambio y no como manojo de algunas modificaciones sin importancia, entonces tendremos que ser o hacernos revolucionarios por fidelidad al Creador y Redentor del mundo. De manera especial en una época revolucionaria, urge que la Iglesia enseñe, de palabra y obra, esta única gran revolución que haría innecesarias todas aquellas rebeliones violentas que están atrapadas en el círculo vicioso de la codicia, de la opresión y de la ambición de poder. Sin embargo, habría que dejar muy claro que la revolución querida por el evangelio nada tiene que ver con el caos y violencia fanáticos que, mediante la anarquía, desean producir una «sociedad perfecta» inminente. Este fanatismo, con su sueño de cambio repentino, violento y total de la vida sociopolítica menosprecia al «revisionista».

El marxismo ortodoxo, antes de su revolución, se resistió a toda reforma política y social incluso cuando los pasos concretos apuntaron a un cambio profundo. Tal conducta se debió a su fe (ideología) de que sólo mediante la dialéctica de la tensión creciente se prepararía el camino para una revolución profunda que prometía una sociedad perfecta, sin clases. Durante largo tiempo, los marxistas persiguieron a los revisionistas como herejes, al igual que los «religionistas» más intolerantes persiguieron a los que consideraban herejes. El partido socialista alemán ha recorrido un largo camino desde la creencia revolucionaria hasta un revisionismo considerablemente modificado con reformas más bien limitadas. Numerosos partidos comunistas del mundo occidental han elegido, teórica y prácticamente, el revisionismo. Mediante reformas graduales, y en el marco de las actuales instituciones democráticas, intentan preparar su sociedad para el esperado futuro Estado plenamente so-

cialista. Con todo, ni ellos mismos se ponen de acuerdo sobre el carácter exacto de ese Estado futuro.

El revisionista puede sentirse tentado a conformarse con medias medidas y con reformas discontinuas. Pero puede existir un revisionismo que, manteniendo los más elevados ideales y una gran dosis de realismo, trabaje por un cambio mucho más profundo de la sociedad que el prometido por el revolucionario violento.

En realidad, la visión de la sociedad participativa, con un compromiso ilimitado en favor de la justicia social y del amor social a todos los niveles, significa un cambio mucho más radical que el del marxismo ortodoxo y el de otras ideologías revolucionarias; más profundo que el que puedan lograr esos sistemas a través de medios violentos y opresivos. Lamentablemente, grupos cristianos que ejercen poder político degeneran frecuentemente en aquel tipo de reformadores que encubren, con muchos cambios tácticos, su voluntad de no aceptar la revolución del evangelio. Si los cristianos pierden su visión y dinamismo, si utilizan medios impropios de la esperanza cristiana, son responsables del caos producido por las revoluciones violentas nacidas de ideologías peligrosas.

La teología moral tradicional católica ha discernido juiciosamente sobre el problema de la revolución violenta. Los grupos decisivos pueden plantearse, como arma última, el derrocamiento violento sólo cuando un tirano o un sistema político privan a los ciudadanos de los derechos humanos básicos o los explotan de forma intolerable. Sin embargo, tienen que plantearse primero los problemas que traerá consigo la revolución violenta: ¿existe la esperanza real de que los daños y sufrimientos de tal revolución serán menos destructivos que la situación actual? ¿Existe la probabilidad de que la revolución conduzca a un orden más justo o a un caos mayor?

Pienso que la primera pregunta de conciencia a formular actualmente por todos nosotros, y especialmente por aquellos que se sienten inclinados a elegir el camino de la revolución violenta, es la siguiente: ¿Hemos hecho y estamos haciendo todo lo posible para lograr un mundo mejor, unas estructuras políticas mejores por medios no violentos? La carencia total de creatividad en el camino de la no violencia, la ausencia de una actuación solidaria y paciente ofrece escasa esperanza de que los revolucionarios violentos serán creativos en el verdadero sentido si consiguen el poder.

Uno de los argumentos más frecuentes en favor de los medios violentos de la revolución es la violencia utilizada por el opresor

mediante los abusos policiales, la tortura o las estructuras opresivas, alienantes y explotadoras. Difícilmente podrá negarse en el mundo actual la existencia de sistemas políticos y de dictadores que pecan escandalosamente mediante el abuso del poder violento y leyes completamente injustas. Tampoco podemos negar que existen estructuras que violan la dignidad de la persona y su libertad. Pero el pensar que todo esto no tiene otra salida que la utilización de diferentes formas de violencia pone de manifiesto que los revolucionarios están presos en un círculo vicioso. Tenemos que llamar a la violencia, opresión, explotación e injusticia por sus nombres. Tenemos que alarmar a la opinión pública y sacudir la conciencia de los que participan o se aprovechan de estas situaciones.

Tal vez, quienes levantan sus voces de protesta o de crítica sensata al tiempo que utilizan estrategias no violentas creativas tengan que sufrir algo. Pero el tema de fondo es si creemos en el poder de la conciencia para convencer y convertir. Si confiamos poco en esas realidades, nuestra violencia no cambiará el mundo a mejor. Algunos países democráticos tienen enormes problemas con el terrorismo organizado a niveles nacionales o internacionales y promovido, al menos parcialmente, por fuerzas políticas extranjeras bien conocidas por sus prácticas opresivas. Los terroristas y sus patrocinadores saben perfectamente que no pueden lograr una mayoría política mediante las armas democráticas. De ahí que ellos (una reducida minoría) intenten imponer sus preferencias utilizando medios violentos. Si llegaran a alcanzar el poder, por la pura lógica de sus comienzos, continuarían utilizando la violencia contra la mayoría de los ciudadanos. Cuando acusan a las democracias modernas de estructuras y métodos opresivos, cada uno, incluidos los terroristas, deberían comprender que el terrorismo practicado contra la mayoría democrática sólo puede llevar a un régimen infinitamente más opresor [89].

Que los terroristas utilicen a gente inocente como rehenes y maten personas de forma indiscriminada prueba que no tienen la mínima preocupación por los derechos humanos elementales. Incluso las personas que, de alguna manera, se sienten algo atraídas por los objetivos declarados por los terroristas deberían revisar su opinión si los medios que utilizan están en contradicción con los programas que afirman defender.

El tema de la revolución resulta extremadamente complicado en nuestro mundo actual. Por una parte, los grupos revolucionarios

son organizados por poderes políticos extranjeros que utilizan ideologías revolucionarias para sus propios objetivos de ambición. Por otro lado, las superpotencias rivales tienden a desarrollar estrategias contrarrevolucionarias que ofrecen toda clase de apoyos a los gobernantes opresores que han provocado el ímpetu revolucionario con sus injusticias. Además, las industrias de armamento de diversas naciones aprovechan al máximo sus oportunidades vendiendo armas a los opresores y a los revolucionarios, sin preguntarse para nada acerca de la justicia o injusticia de la causa que cada uno de ellos defiende. Lo menos que podemos hacer en este contexto es concienciar a las personas con miras a lograr, a escala mundial, una opinión pública vigorosa contra todos estos abusos.

5. *Educación política*

Nada más necesario, pero nada más ambiguo, que la expresión «educación política» [90]. Los sistemas educativos de la sociedad moderna, los medios de comunicación social, ofrecen la posibilidad de una educación política continuada, de largo alcance, que llega a penetrar profundamente [91]. Vamos a ocuparnos de la calidad, oportunidad y riesgos de la actual educación política.

En el pasado, la educación política en muchos países fue triunfalista y apologética. Frecuentemente cultivó el nacionalismo en vez de un patriotismo sano. Olvidó una visión global del mundo.

Se espera que la educación política dé a todos los ciudadanos un *conocimiento* básico de sus derechos y obligaciones cívicos. Deberían conocer la constitución y tradiciones de su propio país en comparación con otros sistemas y tradiciones políticas, sus relaciones internacionales y sus perspectivas de paz. El objetivo fundamental de tal educación debería ser activar a cada ciudadano mediante la libertad y para la libertad responsable. Toda persona debería ser plenamente consciente de que la indiferencia e ignorancia política son nada menos que traicionar a nuestros semejantes que necesitan nuestras decisiones bien informadas y nuestra participación, al igual que nosotros necesitamos su expresión política de solidaridad. Como cristianos, debemos saber que traicionar a nuestros semejantes significa traicionar a Cristo.

La dignidad de la persona exige ser y hacerse cada día más sujetos de la política, en solidaridad con otros. Pero, si no adquirimos la educación política necesaria, no pasaremos de ser un objeto de la política. Para Aristóteles, el que no es ciudadano no es plenamente hombre. En la actualidad, planteamos la cuestión de modo diferente: todos, tanto los hombres como las mujeres, tenemos derecho a participar activamente en la comunidad política. Pero ¿cómo podemos hacerlo con competencia?

El concilio Vaticano II insiste fuertemente en la necesidad de la educación política. «Hay que prestar gran atención a la educación cívica y política, que hoy día es particularmente necesaria para el pueblo, y sobre todo para la juventud, a fin de que todos los ciudadanos puedan cumplir su misión en la vida de la comunidad política» [92].

Una buena educación política permite a los ciudadanos entender su vocación especial en la comunidad. «De esa manera pueden demostrar en la práctica cómo hay que armonizar la autoridad con la libertad, la iniciativa privada con la consideración de los lazos que unen a la totalidad del cuerpo social, la unidad necesaria con la diversidad beneficiosa.»

Si se da este tipo de educación en el espíritu recto, podemos esperar que nacerán auténticas vocaciones políticas en número suficiente. El concilio dice sobre este punto: «Quienes son o pueden llegar a ser capaces de ejercer ese arte tan difícil y tan noble que es la política, prepárense para ella» [93]. Aquí se da el nombre de arte a la profesión política. Necesita visión de totalidad, intuición, conocimiento y destreza. Se dice que es un arte tan noble, que necesita una honestidad destacada y un verdadero sentido del honor.

Aunque las autoridades políticas tienen el deber de garantizar a todos las mejores oportunidades para adquirir educación cívica y política, la obligación de hacer que todos los ciudadanos adquieran un mínimo de conocimiento en este campo, no tiene que existir en este punto un monopolio del Estado, como tampoco debe darse en el campo de la educación general. La educación política es un asunto público y todas las partes de la sociedad deberían participar en él a fin de garantizar libertad, amplitud y totalidad de visión. En este terreno, los cristianos deberían estar en primera línea.

El monopolio del Estado en materia de educación política, especialmente si es monopolio de un partido o clase dirigente, degenera casi siempre e inevitablemente en lavado de cerebro acompañado de todo tipo de manipulaciones. No servirá a la causa de la justicia y paz a escala mundial. Una sociedad genuinamente democrática

no puede existir sin un cierto pluralismo en la educación política. Por supuesto que las autoridades públicas no pueden confiar la educación política a elementos subversivos que se oponen a la democracia en cuanto tal y tratan de manipular a las personas en favor de ideologías intolerantes. Pero la educación política, como la educación en general, no puede ser neutra respecto de un sistema de valores. Los cristianos y otros grupos humanistas prestan un servicio precioso a la comunidad política haciendo de la ética sana una parte de esa educación.

D) Hacia la comunidad mundial

La doctrina social de la Iglesia acentúa cada día más el aspecto de la sociedad planetaria, la justicia social planetaria [94]. La humanidad ha alcanzado una cota en la que no tiene sentido hablar de un sólo Dios, creador y redentor, sin tener un celo ardiente por la construcción de una auténtica comunidad mundial donde se reconozca la dignidad de cada uno y los derechos humanos elementales, donde cada nación llegue a darse cuenta de que no puede seguir pensando en su bien común particular sin una preocupación sincera por el bien común de todas las naciones [95]. Todos los signos de los tiempos apuntan hacia una nueva conciencia a escala mundial de que la humanidad es una y que carece de futuro si no desarrolla una nueva actitud y nuevas estructuras que expresen esta solidaridad de manera eficaz.

1. *Nuevas dimensiones de la ley natural y el «derecho de gentes»*

Los romanos estudiaron el derecho de gentes *(ius gentium)* con la reconocida finalidad del colonialismo. A fin de producir un tipo de ley común para gobernar las naciones sometidas, trataron de buscar los puntos comunes de las diversas culturas. La ley que afectaba a los ciudadanos romanos garantizaba un número de derechos y privilegios a cada uno y a todos ellos, mientras que la ley para las naciones sometidas no se preocupó de las personas individuales, sino que trató a los no romanos como objetos de la política. No obstante, el *ius gentium* garantizó un orden político y

protegió a las personas frente a la arbitrariedad de los funcionarios coloniales.

Las obras clásicas sobre el *ius gentium,* escritas por Francisco de Vitoria y otros moralistas españoles del siglo XVI, tenían un talante anticolonial que pretendía proteger los derechos de los grupos y de los individuos. Durante los últimos siglos, especialmente después de la revolución francesa, las teorías sobre el derecho natural tuvieron un acento marcadamente individualista. Por lo que se refiere a grupos y naciones, el «derecho internacional» consideraba únicamente las naciones Estado como sus sujetos.

A partir de 1919, primero a través de la Sociedad de Naciones y, después de la segunda guerra mundial por medio de las Naciones Unidas, se iniciaron considerables esfuerzos para concebir y promulgar un derecho internacional que protegiera los derechos básicos de las personas y grupos. Pero el nuevo concepto de derecho de gentes no ha encontrado hasta ahora un portavoz autorizado. No puede ser impuesto, si el gobierno de una nación no desea reconocerlo o actuar de acuerdo con él. El estrecho concepto de soberanía de las naciones Estado continúa siendo un obstáculo.

Necesitamos una política doméstica a escala mundial, de manera que, en tema de derechos básicos, ninguna persona, grupo étnico o religioso, ninguna cultura ni subcultura, sea tratada como extranjera en la comunidad mundial. La humanidad como totalidad tiene que hacerse cargo de la tarea de la justicia social para todas las personas, grupos y naciones, de forma que nadie quede convertido en puro objeto. Hay que pretender que todos se conviertan en sujetos, que promuevan la unidad básica y la solidaridad dentro de todas las diversidades legítimas.

2. *Estados soberanos y superpotencias*

El mundo que se enzarzó en dos guerras mundiales, en la «guerra fría» y ha generado constantemente nuevos conflictos y guerras, ha sido una sociedad cuyos miembros son estados soberanos, algunos de los cuales prevalecen como superpotencias sobre otros. Las personas y grupos situados por debajo de los estados se han convertido en meros objetos de ellos [96].

Muchas personas clarividentes sienten que el mundo actual sufre dolores de parto de una comunidad mundial que modificará pro-

fundamente la sociedad de naciones Estados y las liberará de sus traumas espantosos. La sociedad de las naciones Estados se divide en bloques capitaneados por dos o tres superpotencias que agravan el peligroso sistema de la competencia; competencia en las armas, competencia en el comercio, competencia en la obtención de los escasos recursos. De ahí que el complejo de seguridad de cada nación agudiza todos los conflictos restantes. La tensión entre las superpotencias y los bloques se intensifica a través de la confrontación ideológica que envuelve incluso a cada una de esas naciones que dicen pertenecer a los no alineados, al tercer mundo.

La meta moral decisiva para toda persona sensible es trabajar en favor de una opinión y actitud mundial que sitúe el interés común de la supervivencia y los necesarios lazos de fraternidad entre todas las personas por encima de los anticuados complejos de seguridad de las naciones Estado y de las ambiciones de poder. Para ello es urgente que millones de personas vean la meta con claridad, así como los medios adecuados; que descubran constantemente de nuevo el paso inmediato siguiente.

Mientras los estados nacionales se mantengan ciegamente en la carrera de armamentos, en la competición productiva, en la lucha por mantener su balanza de pagos y por conseguir los escasos recursos, el interés y preocupación por todas las personas no pasará a un primer plano. Las declaraciones y acuerdos sobre derechos humanos, por ejemplo los acuerdos de Helsinki, por importantes que sean, no cambiarán profundamente la situación mientras no prevalezca por doquier una nueva y urgente conciencia de que la humanidad debe encontrar principios de solidaridad organizativos, a escala mundial, absolutamente nuevos. Podrán resolverse pacífica y razonablemente los conflictos de intereses si las *élites* decisorias de cada país están interesadas, sobre todo, en la justicia social y en la fraternidad universal.

El comunismo soviético ofrece un modelo de unificación mundial que nos parece extremadamente peligroso y totalmente desacertado [97]. Pero la mera postura anticomunista no resuelve el problema mientras los países occidentales se mantengan testarudamente en el sistema e ideología de competición entre naciones Estado soberanas. Tampoco ayudará el temor al comunismo soviético. Parece que el agresivo comunismo mundial ha perdido el poder atrayente de la «fe» y del mesianismo terrenal. Pero existe aún una especie de temor entre los anticomunistas extremos que se convierte casi

en fe en el poder comunista. Como consecuencia, el principio de la esperanza sucumbe al temor en tal medida que no hay suficiente imaginación y creatividad para una solidaridad de todas las naciones mucho más verdadera y eficaz que la de la URSS y las restantes superpotencias.

3. *La amenaza de un Superestado*

Si tenemos alguna fe en la libertad y en la fidelidad a los designios de Dios, siempre nos quedaremos cortos en rechazar la idea de un Superestado que disponga de poder absoluto para imponer su ideología y dictados a todos. Si somos capaces de ver y prever la necesidad de la unificación mundial y, por consiguiente, de una autoridad mundial, deberemos hacer todo lo posible para hacer que esto se convierta en realidad mediante el consentimiento libre, tomando las medidas y espacio necesarios para el espíritu de libertad en corresponsabilidad. Y si esto no se lleva a cabo mediante el consentimiento libre y la previsión para que sobreviva la libertad, sucederá por la imposición de una superpotencia guiada por una ideología enemiga de la libertad tal como nosotros la entendemos.

La autoridad mundial futura no debería estructurarse a imagen y semejanza de una nación Estado centralista; mucho menos siguiendo el modelo de una superpotencia que pretenda dominar la vida económica y política de otros estados. Por consiguiente, una de las responsabilidades morales más urgentes hoy es la de trabajar *creativamente* para lograr una autoridad mundial mediante consentimiento libre; una autoridad que no seguiría las pautas del sistema de estados poderosos que, durante casi seis mil años, han concebido su poder supremo como derecho y capacidad para entablar guerras contra otros estados [98].

El desarrollo de los modernos armamentos y técnicas, así como la creciente tendencia hacia una economía mundial nos fuerza a acelerar este proceso. Actualmente, la tarea primordial y urgente consiste en conseguir una concepción clara del espíritu y estructura de tal autoridad mundial.

4. *El principio federal de una autoridad mundial*

Los últimos papas afirmaron claramente la necesidad de una autoridad mundial suprema con miras, especialmente, a la paz y a un concepto universal de justicia social en el contexto de los riesgos y oportunidades de la economía «unimundial» en desarrollo.

En su alocución a la asamblea general de las Naciones Unidas (4-10-1965), Paulo VI expresó esta convicción con gran vigor: «Vuestra vocación consiste en hacer hermanos no sólo de algunas, sino de todas las naciones. Difícil tarea, ciertamente, pero es lo que confiere valor a vuestra tarea, vuestra más noble tarea. ¿Hay alguien que no vea la necesidad de acercarnos progresivamente hacia el establecimiento de una autoridad mundial capaz de actuar eficazmente en el plano jurídico y político?»[99].

En cuanto al plano jurídico existen comienzos embrionarios de un tribunal mundial. Pero las decisiones de ese tribunal no son vinculantes y no pueden imponerse, como se puso claramente de manifiesto en el caso de los rehenes norteamericanos en Irán. Necesitamos un fuerte consenso internacional y los mecanismos adecuados para lograr que tales decisiones jurídicas sean eficaces.

Pero, al tiempo que hablamos de estructuras eficaces, queremos señalar el temor a una tiranía universal. El remedio no consiste en renunciar a la idea y realidad de tal autoridad mundial, sino, más bien, en establecer por doquier, a todos los niveles y ámbitos, la estructura federal de acuerdo con el principio de subsidiariedad, al que tan frecuentemente nos hemos referido a lo largo de este tratado de teología moral. Si este principio se hace realidad en las mentes, corazones y voluntades de todas las personas, podremos confiar; podremos otorgar a la futura autoridad mundial todos los poderes que necesitará para la gran tarea de promover la paz y la justicia en favor de los derechos básicos de la persona, de cada persona, sin inmiscuirse en ninguna de las funciones propias de las diversas comunidades culturales, económicas y políticas.

IX

PAZ EN LA TIERRA

A lo largo de todos los capítulos de los tres volúmenes que componen esta obra ha estado constantemente presente la palabra «paz», así como aparecieron también los términos «amor», «justicia», «libertad» y «fidelidad». La paz es el don divino más necesario en nuestro mundo actual y la tarea más urgente de todas las personas. Por consiguiente, parece adecuado resumir ahora la visión de la paz, su dinámica y perspectivas.

El concepto *shalom* (paz) es un término clave en la Biblia (I). La guerra es el hecho más inhumano de la historia y la contradicción más contundente de la tarea y don de la paz (II). Los signos de los tiempos nos ponen de manifiesto cuán urgente es para la humanidad liberarse de la vieja esclavitud de la guerra (III). La búsqueda y política de la paz son una respuesta a los signos de los tiempos (IV). La supervivencia y libertad del género humano dependen de la educación para la paz (V).

A) La promesa, don y tarea de la paz[1]

La paz es la promesa compendio de todas las promesas hechas por Dios a su pueblo, el don único de Cristo a quien el Padre entregó por nosotros como signo eficaz de reconciliación. Ser artífices de la paz es la más noble misión de los hijos e hijas de Dios. «La paz es la virtud cristiana de contenido más amplio... La paz es el amor traducido a términos sociales o globales, un conjunto o resumen de muchas virtudes y su transmutación global al nivel de complejidad»[2]. Debería ser un signo distintivo de redención y de fidelidad a la alianza en medio de la lucha y del conflicto.

1. *La promesa de la paz*

En todas las culturas de la antigüedad que conocemos, la paz es concepto altamente religioso. En el antiguo Israel fue un término absolutamente central para su religión, su esperanza y fe [3].

El nombre *shalom* (paz) deriva de la forma verbal *shalem,* que puede significar: estar completo o completar, dar armonía y plenitud. Donde existe *shalom,* «tanto el conjunto como sus partes constitutivas han alcanzado el máximo y óptimo de su ser» [4]. *Shalom* es la armonía de una comunidad cuidadosa informada en cada punto por su conciencia del don y de la llamada de Dios [5]. *Shalom* es el designio del Creador para la humanidad y para la tierra. Dios, creador y redentor, es el garante del cumplimiento final de la historia en la paz.

«En la enseñanza bíblica, la paz es escatológica y primordial. Es escatológica en el sentido de que su plena realización pertenece al final de la historia» [6]. Es primordial en el sentido de que, desde el principio, Dios dio a la humanidad la potencialidad y tarea de la paz (cf. Gén 1-2). En el designio del Creador, la fundación del mundo es promesa de paz. Dios protege al mundo contra el caos y conduce a su pueblo desde la fase de egoísmo y autoaniquilación hacia la paz *(shalom).* Dios establece una alianza de paz con Adán, Noé, Abraham y Moisés. El pueblo tendrá seguridad de la alianza de paz si es fiel a la alianza.

La paz *(shalom)* fluye hacia la salvación. Es enteramente un don de Dios. Todo el que recibe este don con agradecimiento está en paz con Dios, es portador de la paz, irradia paz, se entrega a la tarea de la paz. El Antiguo Testamento y el Nuevo enseñan claramente que la paz es iniciativa de Dios. Cuando Gedeón levantó un altar en honor del Señor, «lo llamó Yahveh Paz» (Jue 6,24). *El Señor es paz.* Los fieles saben que tienen que honrar a Dios como la fuente de paz mediante la humilde oración de petición y la acción de gracias. Sólo él puede crear la paz (cf. Is 45,5-8). A través de los profetas, Yahveh denuncia todas las prevaricaciones y falsedades en materia de paz. De esa manera quiere preparar el camino a la justificación y fidelidad a la paz.

La paz que viene de Dios y la paz con Dios es la dimensión transcendental, pero no se menosprecia el horizonte de la paz social y política. Por el contrario, aquélla es el fundamento firme y urgente de todas las perspectivas y dimensiones.

Cuando los israelitas se saludan entre sí con la palabra *shalom,* ensalzan al Dios de la paz y se comprometen a honrar a Dios buscando los caminos de la paz entre ellos y el resto de la humanidad. La verdad de las promesas divinas de paz final les sitúa, aquí y ahora, en la senda de la paz (cf. Os 2,20; Am 9,13; Is 9,5; Zac 9, 9ss; Miq 5,4). La esperada reunificación de las dos partes en que estuvo separado Israel fue un símbolo de la prometida paz mesiánica y constituye una llamada constante a trabajar en pro de la reconciliación y la justicia. Sólo de esta manera puede esperarse confiadamente el tiempo en que «la justicia producirá la paz» (Is 32,17).

Después del año 597 y 587 a.C., el mensaje de paz se convierte en núcleo de las promesas proféticas, especialmente en el Deuteroisaías. Salvación, liberación, gloria y justicia son las características de la expectación de la paz, de la final «alianza de paz» (Is 54,10; 62,1-2). Pero, en el centro, se encuentra la predicción de la venida del Mesías sufriente «el príncipe de la paz» (Is 9,6; 61,2), que pagará, con su persona, el precio de la paz (Is 53,5). «Y él será la paz» (Miq 5,4).

2. *La paz de Cristo*

Desde el cántico navideño de los ángeles, «¡Paz en la tierra!» (Lc 2,14), hasta la entrada solemne de Cristo en Jerusalén (19,38), Lucas presenta a Cristo como el prometido «rey de paz». Con el saludo *Shalom,* Jesús sana a los enfermos (8,48) y perdona los pecados (7,50). El evangelio de Juan nos dice que Cristo comparte su paz con sus discípulos: «Os doy la paz, os doy mi paz» (14,27). Se dice esto en el contexto de la venida del Espíritu Santo que es el don supremo del Padre (14,26). *Shalom* es el saludo y don del Señor resucitado que sopla sobre sus discípulos y dice: «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,19-25).

La misma visión hallamos en Pablo. Doce veces habla de paz, juntamente con *kharis,* la gracia del Espíritu. Como el amor y el agradecimiento, la paz es fruto del Espíritu Santo (Gál 5,22; Rom 14,17). Para Pablo, la paz de Cristo es un compartir la propia vida y paz de Cristo: «Y la paz de Cristo, que supera todo conocimiento, custodiará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús» (Flp 4,7).

Aquí se nos recuerda de nuevo el hilo conductor de su teología moral «en Cristo». La paz no es un don cualquiera, es un compartir, es signo de nuestra «vida en Cristo Jesús». «Él mismo es nuestra paz» (Ef 2,14). Este mensaje central aparece en el contexto de la reconciliación de judíos y gentiles en Cristo, mediante la alianza en su sangre. Y esto es algo inmensamente superior a la reunificación de las dos partes divididas de Israel [7]; es el símbolo real sacramental del amanecer de la paz mesiánica (cf. Col 3,15). En todo esto, Jesús hace patente para nosotros «al Dios del amor y de la paz» (2Cor 13,11) [8].

3. *Mensajeros de paz*

Al compartir su propia paz con sus discípulos, Cristo los convierte en mensajeros y constructores de la paz, en embajadores de la reconciliación. A través de ellos, Cristo dice al mundo que la paz es posible si se acepta su mensaje y don. La norma de su reino es la búsqueda de la paz: «Bienaventurados los que construyen la paz, porque serán hijos de Dios» (Mt 5,9).

El emperador romano era llamado «hijo de Dios, pacificador», pero hacía la paz dominando a las personas con brazo poderoso [9]. Cristo da una paz «que el mundo no puede dar» (Jn 14,27). Sus mensajeros sólo podrán ganar el mundo para Cristo mediante el espíritu de mansedumbre (Mt 5,4). El que reconcilió a los pecadores mediante sus largos sufrimientos y amor no violento comparte su paz con sus mensajeros y les dice: «Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros» (Jn 20,21).

El ministerio y mensaje confiado a los discípulos de Cristo puede resumirse como «evangelio de paz» (Ef 6,15; cf. Ef 2,17; Act 10,36). Esta paz caracteriza tanto al mensajero como a su obra: «La paz está en el sujeto, es su obra» [10].

La justicia es no sólo el camino para la paz; es también su fruto. «El fruto de la justicia se siembra en la paz, para los que obran la paz» (Sant 3,18). Con la palabra y con su comportamiento, ellos ofrecerán por doquier el saludo y don de la paz (Lc 10, 5-6). En Cristo, el verdadero discípulo puede ser cocreador de la paz. «Amigo de la paz proseguirá su camino, irradiando alegría, y derramando luz y gracia en el corazón de los hombres por toda la faz de la tierra, haciéndoles descubrir, por encima de todas las

fronteras, el rostro de los hermanos, el rostro de los amigos» [11].

El mundo necesita urgentemente hombres y mujeres que, llenos de la paz de Cristo, actúen como pacificadores [12]. La obra de la paz ha sido confiada a todas las personas, tanto hombres como mujeres. La participación cada vez mayor de las mujeres en la vida de la sociedad «aporta una contribución específica de gran valor, gracias a las cualidades que Dios les ha concedido. Esas cualidades de intuición, creatividad, sensibilidad, un sentido de ternura y compasión, una profunda capacidad para entender y amar hacen que las mujeres sean especialmente aptas para lograr la reconciliación en las familias y en la sociedad» [13].

Siguiendo a Jacques Ellul, insistimos en que «una de las funciones más importantes del cristiano es la de ser factor pacificador entre las personas» [14]. El sermón de la montaña está dirigido a todas las personas de todos los tiempos y lugares. Su evangelio de paz puede cambiar el mundo. En realidad, no podría haber sido escrito si no hubieran existido entonces, como ahora, personas ganadas totalmente por el mensaje y la realidad de la paz. Por fidelidad a Cristo y al mundo, los cristianos deben dar testimonio del poder salvador de Cristo [15].

4. *Paz en medio del conflicto*

Renovados por la paz de Cristo, somos enviados como pacificadores aunque estamos en guerra con nuestra propia pecaminosidad. Por consiguiente, tenemos que combatir una doble lucha en un mundo redimido, pero obstinado aún en sus antagonismos.

Precisamente en su misión de paz, Cristo encontró los más violentos conflictos y las mayores resistencias y rechazo. En su pasión y muerte, infligida por los violentos y poderosos, el amor no violento de Dios entró en los conflictos del mundo caído. Como el Padre envió a su Hijo, éste nos envió a nosotros a un mundo donde el evangelio de paz es una espada de doble filo. El que es nuestra paz nos advierte: «No penséis que he venido a traer la paz; he venido a traer no la paz, sino la espada» (Mt 10,34). «¿Pensáis que he venido para dar paz a la tierra? No, os lo aseguro, sino división. Porque desde ahora habrá cinco en una casa y estarán divididos; tres contra dos y dos contra tres» (Lc 12, 51-52). Los conflictos y disensiones ocultas se hacen patentes. Sólo

puede llegarse a la paz atravesando una crisis dolorosa. La oposición que encontramos cuando proclamamos «el evangelio de la paz» es un reto para que arranquemos de nosotros todo lo que ocasiona discordia. Mediante Cristo, príncipe de la paz, y sus mensajeros «quedarán al descubierto los pensamientos secretos de muchos» (Lc 2,35).

El desastre de Jerusalén, que prefirió soluciones violentas a la paz de Cristo, es más deplorable que si Cristo no hubiera venido. Jerusalén disfrutó de una posibilidad real de paz (cf. Lc 19,42-46). Al expulsar del templo a los traficantes, Jesús hace un esfuerzo profético supremo para poner punto final al abuso de la religión (Lc 19,45-46) y preparar el camino para la verdad y la paz.

Los que intentan justificar soluciones violentas a los conflictos arguyen con las palabras de Jesús sobre la «espada» (cf. Mt 10,34; Lc 22,35-38). Lucas (12,51) utiliza la palabra «división» en lugar de «espada». La palabra utilizada en Lc traduce perfectamente el pensamiento de Cristo. De seguro que él no fue partidario de que sus discípulos utilizaran la espada. Parece que, en un principio los discípulos interpretaron equivocadamente las palabras simbólicas con que Cristo anunció la irrupción del conflicto final: «Pues ahora, el que tenga bolsa que la tome y lo mismo alforja, y el que no tenga que venda su manto y compre una espada». Cuando ellos respondieron: «Señor, aquí hay dos espadas», él les respondió: «¡Basta!» (Lc 22,37-38). En el contexto y teniendo presente Lc 22,49-50, quiere decir: «Basta de esto. Dejaos de eso» [16]. Las palabras recogidas por Mateo (26,52) hacen ver claramente que Jesús se sintió molesto por la equivocada interpretación: ¡Vuelve tu espada a su sitio, porque todos los que empuñan la espada, a espada morirán!»

Aunque la muerte de Jesús en la cruz y muchos textos del Nuevo Testamento no nos permiten minimizar el conflicto, el evento de la resurrección y la totalidad del mensaje bíblico de paz hacen ver con claridad que la última palabra no es conflicto, sino la paz prometida por Dios en Cristo y que debía ser proclamada y fomentada por los discípulos de Cristo.

Deberíamos caer en la cuenta del contraste existente entre el mensaje bíblico y la tradición humana desde los tiempos de Heraclito, que considera la guerra como «el padre de todas las cosas» o ve al hombre —desde los tiempos de Thomas Hobbes— como «lobo para el hombre».

Según Mao Tse Tung y otros muchos, «la filosofía marxista sostiene que la ley de la unidad de los opuestos es la ley fundamental del universo» [17]. Estaríamos en condiciones de declararnos de acuerdo entendiendo tal afirmación, con Nicolás de Cusa, como la «complejidad de los opuestos». Pero Mao nos lo dice claramente: «En cualquier fenómeno o cosa dados, la unidad de los opuestos está condicionada temporal y transitoriamente, y por ello es relativa; mientras que la lucha de los opuestos es absoluta» [18].

Friedrich Nietzche nos lo dice de manera descarnada: «Amarás la paz como medio para nuevas guerras; preferirás una paz corta a otra larga. Que tu paz sea victoria» [19]. En la misma tesitura, Niccolo Machiavelli enseña que «un gobernante no debería tener otro empeño o pensamiento, no intentar otra cosa que la guerra, su organización y disciplina» [20]. El mencionado autor desea que sus príncipes utilicen la religión astutamente para lograr tales objetivos.

Al tiempo que servimos al evangelio de la paz, debemos ser plenamente conscientes de estas ideologías y tomar una decisión clara y fundamentada. Una cosa es conciencia del conflicto y de la violencia y otra cosa muy distinta es «pensar en ella, analizarla y desearla conscientemente. Muchas personas interpretan esto como una ley de la historia. Presentan la sociedad como ligada esencialmente al conflicto. A veces se piensa que la lucha de las culturas, clases o ideologías asegura la transformación de la vida social» [21].

En la encrucijada histórica actual es evidente que una humanidad que siga el esquema clásico de la política del poder y crea explícitamente que la violencia es lo absoluto en los conflictos, prepara días de tragedia. Por consiguiente, todo cristiano que crea en el evangelio de la paz debe tomar una opción fundamental que penetre toda su vida, especialmente la manera de hacer frente a los conflictos. Jamás deberíamos caer en la ilusión de que aquellos que han recibido su entrenamiento filosófico y psicológico en la política del poder y de la violencia sin ley, basada en una ideología como la de Hobbes, Machiavelli, Nietzsche o Mao Tse Tung producirán una era de paz después de obtener la victoria [22].

La opción fundamental a favor de la verdad de que la paz es posible y de que toda la creación anhela y pide a gritos la paz, nos obliga a examinar cuidadosamente los planteamientos de nuestra cultura, economía y política. ¿Están en contradicción con la verdad afirmada en la frase anterior? ¿Siguen la gran herejía que

pretende convertir la guerra en procreador de todas las cosas? E.F. Schumacher aplica su análisis a la ciencia y a la tecnología: «Se ha dicho frecuentemente que la paz es indivisible. ¿Cómo podría, en tal caso, construirse la paz sobre una ciencia insensata y sobre la tecnología violenta?» [23]

B) El curso de la guerra [24]

1. *Guerra y paz en el Nuevo Testamento*

Por lo que se refiere al tiempo después de Constantino, pienso que está en lo cierto Roland Bainton cuando afirma que «la ética cristiana de la guerra no fue específicamente cristiana, sino, más bien, hebrea o griega con acomodaciones cristianas» [25]. Sería vano pretender encontrar preceptos concretos en el Nuevo Testamento, por ejemplo, acerca de la «guerra justa». Lo que importa es un apropiado acercamiento hermenéutico y utilización de la Biblia. Entonces vemos perspectivas claras, una panorámica más importante y principios básicos.

En la historia de Israel y en la Escritura del Antiguo Testamento vemos los conflictos entre la mentalidad de las tribus guerreras y la profecía de la paz. Existe la insensatez de la llamada guerra santa, pero también, y ésta es la línea de la revelación, la conciencia creciente de que las espirales de los asesinatos y de la guerra son una señal pestilente y consecuente de la malicia; la conciencia de que Dios quiere poner fin a las guerras (cf. Gén 4,8-16: historia de Caín; Gén 4,19-24: historia de Lamec). Los profetas despertaron un gran deseo de paz, poniendo de manifiesto que es una «empresa de justicia» (Is 32,17) y proclamando que el Señor persigue el objetivo de la paz. «Forjarán de sus espadas azadones, y de sus lanzas podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra» (Is 2,4).

La tentación de un mesianismo nacionalista y pervertido está presente en todas las narraciones del evangelio. Jesús hace cuanto está en su mano, de palabra y de obra, para poner de manifiesto que, en su vida y muerte, él es el Mesías siervo. No deja lugar alguno para el nacionalismo, la ambición de poder o la codicia. La norma del reino proclamado por él es la mansedumbre y el espíritu de paz. Su enseñanza es totalmente clara en este punto.

Son sus discípulos quienes aman a sus enemigos, viven en paz con todas las personas en la medida en que eso depende de ellos; utilizan el bien para derrotar el mal. Sólo así no caerán en las redes del mal (Rom 12,18-21).

Estas directrices positivas y rotundas son más importantes que cualquier observación incidental e indirecta sobre el realismo político en la parábola que parte de la base de que sólo un loco declararía la guerra sin considerar previamente sus posibilidades de obtener la victoria (Lc 14,31-32). A la vista de la profunda maldad de la guerra moderna y de su lamentable inevitabilidad, de nada servirá el realismo si no adoptamos la visión y espíritu del evangelio y fomentamos la firme voluntad de liberarnos de todo lo que pueda empañar nuestra condición de discípulos (Lc 14,33).

2. *Sobre la historia del pacifismo*

En un cuidadoso y documentado estudio, Roland Bainton concluye que «la Iglesia primitiva fue pacifista hasta el tiempo de Constantino» [26]. Su pacifismo no derivaba de una utilización legalista de los textos neotestamentarios, «sino de un esfuerzo por aplicar lo que se consideraba el pensamiento de Cristo. La cristiandad llevó a los problemas sociales no un código detallado de normas éticas o una nueva teoría política, sino una nueva escala de valores» [27].

En nuestra época militarista, algunos escritores católicos tienden a explicar el pacifismo de los tres primeros siglos mediante consideraciones no pacifistas [28]. El servicio militar trajo el peligro del culto al emperador y otras ocasiones de pecado. Parece que la Iglesia fue más tolerante con el servicio militar en las fronteras amenazadas por los peligros de invasión. Bainton detecta una tradición casi continua de los cristianos en el servicio militar en la frontera oriental. Pero, en principio, «todos los escritores destacados del este y del oeste repudiaron la participación en la guerra» [29]. Se toleró el servicio militar, al menos en parte, porque podría ser considerado como una especie de servicio político. Cosa muy distinta era la participación en la guerra.

Durante la primera centuria de la era constantiniana, los padres de la Iglesia, aunque hicieron algunas aproximaciones a las teorías de la «guerra justa», mantuvieron el pacifismo como nor-

ma absoluta para monjes y clérigos; trazaron severas normas para la conducta no violenta en la vida privada. Ambrosio y Agustín no admitieron como justo el matar en defensa propia a no ser en el servicio militar o público [30]. San Basilio expresó la aversión de la Iglesia primitiva al derramiento de sangre, aunque abandonó la objeción general a la participación en la guerra: «Los padres diferenciaron el matar en la guerra y el asesinato... sin embargo, tal vez sería bueno que aquellos cuyas manos están manchadas se abstengan de la comunión durante tres años» [31].

En oposición a una Iglesia proclive al militarismo, las sectas de los siglos finales del medioevo se inclinaron, generalmente, al pacifismo que caracterizó a la cristiandad primitiva. En el mundo protestante, los anabaptistas (menonitas) y los cuáqueros se mostraron y muestran como firmes partidarios de esta tradición, pero con una diferencia notable. Mientras que los anabaptistas se mantienen alejados de la política, los cuáqueros combinan un fuerte sentido de responsabilidad política y de actuación en el marco de su pacifismo. Mediante su lealtad y tolerancia frente a los que piensan de forma diferente, convencieron al gobierno inglés de los derechos de la conciencia. Así, por primera vez en la historia se acordó, en 1802, la exención del servicio militar por motivos de conciencia. «El Estado inglés accedió, al menos, a conceder un *status* civil a una convicción interior considerada locura por el Estado» [32].

Aunque siempre existieron muchos amantes de la paz y pacifistas en las principales corrientes de las Iglesias, no todos compartieron el optimismo del cuáquero William Smith, quien concibió el sueño de un ejército espiritual que marchara bajo la bandera del amor, que llegara a alcanzar tal fuerza que «pondría fin a las guerras, a la crueldad, que haría señor de todo al amor» [33].

3. *La teoría de la «guerra justa» y su historia*

Aunque la liberación de la vieja esclavitud de la guerra constituyó una de las intenciones declaradas del concilio Vaticano II, éste mantuvo la teoría tradicional de la «guerra justa» sometiéndola a una formulación restrictiva. «Mientras exista el riesgo de guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces, una vez agotados todos los recursos pacíficos

de la diplomacia, no se podrá negar el derecho de legítima defensa a los gobiernos» [34].

Pienso que el estudio de la larga historia de la teoría de la «guerra justa» nos sería de gran utilidad.

Como resultado de la estrecha vinculación de la Iglesia y el Estado desde los tiempos de Constantino, debido especialmente a la amenaza de las invasiones de los bárbaros, los cristianos de los siglos IV y V, tomaron del mundo clásico la teoría de la guerra justa, cuyo objetivo era «vengar la justicia y restaurar la paz» [35],

Aristóteles, primer forjador de la expresión «guerra justa», consideró que su principal cometido era mantener la paz entre los Estados helenos. Debería conservarse la solidaridad en esta cultura incluso en medio de los conflictos. La pintura fue diferente para las gentes situadas fuera del ámbito helénico. Las poblaciones destinadas por naturaleza a la servidumbre podrían ser sometidas por la guerra si se resistían a aceptar su lugar específico en el Estado social [36]. Cicerón hizo una aportación positiva a la teoría de la guerra justa al insistir en la paz como objetivo primario de la guerra justa. Por supuesto, él piensa en la *Pax Romana*. Su principal preocupación fue el trato humano de las tribus y naciones vencidas «porque sólo una paz liberal era base sana para construir el imperio. Revisando la historia de Roma hasta sus días, expresó el veredicto de que Roma había conquistado el mundo por medio de la guerra justa y la paz generosa» [37].

Cicerón influyó en san Ambrosio, quien formuló la primera vez la ética cristiana de la guerra justa. Al insistir en que los sacerdotes y monjes deberían mantenerse alejados de la guerra, Ambrosio subrayó el mal de la guerra. Insistió en que no debería emprenderse la guerra sin motivos proporcionados y afirmó que ésta habría de regirse por comportamientos. «Ni las águilas ni los pájaros deben guiar el ejército, sino tu nombre y religión, ¡oh Jesús!» [38] Ambrosio estaba pensando en guerras defensivas contra los bárbaros, mayoritariamente arrianos.

Agustín formuló las condiciones básicas para que una guerra pudiera considerarse justa: (1) debe pretender siempre la restauración de la paz; (2) su objetivo será vengar la justicia con moderación: (3) la guerra no puede ser justa si no existe la disposición interior del amor cristiano; el amor no excluye guerras de compasión movidas por el bien [38]; (4) la guerra tiene que ser justa. Deberá ser guiada por la autoridad de un gobernante legítimo;

(5) la conducción de la guerra tiene que ser justa. En el trato con el enemigo tiene que prevalecer la fe. Se excluirá absolutamente la venganza, las atrocidades y las represalias [39]. Tomás de Aquino tomó esta visión y le confirió su autoridad [40].

En los tiempos modernos, Francisco de Vitoria ha sido el formulador más importante de las teorías de la guerra justa [41]. Él preparó dos obras sobre el tema de la guerra: *De los indios (De indis)* y *De la ley de la guerra (De iure belli)*. Según él, no podría considerarse justa una guerra que infligiera graves daños al mundo en general y a la población cristiana en particular. Pero incluso Vitoria, que rechazó numerosas razones utilizadas para justificar la guerra, aceptó la defensa de los misioneros cristianos y de sus conversos como causa de guerra [42]. La tradición de la guerra justa excluye tajantemente las guerras de exterminio y las que pretenden como objetivo la rendición incondicional [43].

Las teorías de la guerra justa sostenidas por los grandes teólogos pretenden, en primer lugar, limitar la guerra. Erasmo, que suscribió la ética tradicional de la guerra justa, revisó las guerras de Europa y las condenó como «incompatibles con las exigencias de la guerra justa» [44]. Pero, lamentablemente, jerarcas de la iglesia y moralistas de segunda fila, carecieron, frecuentemente, de discernimiento. Le Roy Walter cierra su estudio con la chocante declaración de que «todos los teóricos utilizaron las categorías de la guerra justa para argumentar que sus países respectivos tenían una causa justa para hacer la guerra en los casos en litigio» [45].

Roland Bainton llega a una conclusión similar. Durante la primera guerra mundial «las iglesias de cada país apoyaron a sus propios gobiernos... El católico Mausbach y el protestante Holl consideraron a Alemania como rodeada de enemigos empeñados en exterminarla... En Inglaterra, las opiniones se dividieron entre la guerra justa y la cruzada... Los jerarcas norteamericanos de todas las religiones jamás fueron tan unánimes en pensar que «ésta era una guerra santa» [46]. Nos sorprende la falta de espíritu profético. Todos ejercieron como «sacerdotes del rey», privados del conocimiento de salvación.

4. *Justicia en la conducción de la guerra*

La tradición clásica de la guerra justa, incluido el concilio Vaticano II, presta atención especial al comportamiento justo en la

guerra *(ius in bello)*. La voluntad de hacer la guerra debe ser condicional y todo tendría que apuntar hacia la paz y la reconciliación. El amor al enemigo hará que las matanzas se reduzcan al mínimo posible, acompañado siempre de pesar. La población civil debe estar a salvo de cualquier daño. Se evitarán igualmente, en lo posible, las matanzas indirectas y no intencionadas. Las represalias en cuanto tales quedarán excluidas. Los intentos de seducir al pueblo para que odie, utilizando calumnias y otros medios, es un pecado abominable que conduce a los crímenes más horribles cometidos con una conciencia dormida o corrupta.

Durante la segunda guerra mundial, «Hitler bombardeó Varsovia y Rotterdam, con la consiguiente destrucción de población civil ...En mayo de 1940, los británicos hicieron que su aviación bombardeara ciudades, no para facilitar el movimiento de sus tropas, sino para quebrar el espíritu de resistencia de la población enemiga. En septiembre, Alemania respondió atacando Coventry y Birmingham. Churchill declaró: «No existirá tipo de violencia al que no recurramos» [47].

El colmo de esta guerra contra la población civil fueron las bombas atómicas de Nagasaki e Hiroshima, donde el llamado mundo libre asesinó cientos de miles de niños, mujeres y ancianos y su propia credibilidad. No digo que lo hiciera el presidente Truman; existía una sorprendente proporción de personas que lo hicieron posible y lo aprobaron. Todos aquellos, incluidos los eclesiásticos y moralistas, que no protestaron contra los bombardeos, tuvieron parte de responsabilidad. «Incluso después de terminar la guerra, una encuesta realizada por *Fortune* revelaba que la mitad de los que respondieron se mostraban de acuerdo en que la utilización de la bomba atómica sobre Nagasaki e Hiroshima había sido justa. Y aproximadamente una cuarta parte de ellos lamentaba que no se hubieran lanzado bombas sobre otras ciudades japonesas» [48]. Si todos los moralistas y hombres de Iglesia se hubieran manifestado, como «Christian Century» y el teólogo católico John C. Ford [49], jamás se hubiera puesto en marcha la barbarie atómica.

La suprema autoridad de la Iglesia católica, en el concilio, publicó una de las declaraciones más fuertes contra el salvajismo de la guerra moderna y especialmente contra el bombardeo de las ciudades. «Toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con

sus habitantes es un crimen contra Dios y la humanidad, crimen que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones»[50]. Al tiempo que resultaba sorprendente comprobar que algunos jerarcas de países poderosos se resistían a poner su firma bajo este texto, fue consolador ver la actitud resuelta de Pablo VI y de la gran mayoría de los padres del concilio Vaticano II. La declaración se sitúa de lleno en la línea de toda la tradición que, lamentablemente, fue demasiadas veces trasgredida durante las guerras con la complicidad de los «sacerdotes del rey».

5. *Las «guerras santas» y las cruzadas*

La fe de algunas personas se ve fuertemente sacudida cuando leen por primera vez algunas de las historias de los libros de los Números y de los Jueces que hablan de las guerras «santas» de exterminio combatidas en el nombre de Dios. ¿Cómo puede ser el Dios santísimo que se reveló en Jesucristo el mismo Dios que ordenó a los israelitas matar a poblaciones enteras, incluyendo mujeres y niños?

Los estudiosos de la Biblia nos dicen hoy que tales guerras quizá nunca tuvieron lugar; que el Deuteronomista dató sus propias concepciones situándolas en tiempos anteriores y que las historias fueron las de «reformadores románticos cuyo programa jamás se cumplió»[51]. Con todo, esas páginas nos hablan de la imperfecta percepción de los hombres religiosos y deberían inspirar el más profundo agradecimiento por la plena revelación que Dios nos ha regalado en su hijo Jesucristo, quien nos dio una dirección completamente diferente. Es una pena que, en el nacimiento, ocaso y renacimiento del ideal de las cruzadas, en realidad hasta que llegó el criticismo bíblico, la Iglesia no cayera en la cuenta de que tales guerras de exterminio jamás tuvieron lugar. Si los teólogos y jerarcas de la Iglesia hubieran conformado su mente a la de Cristo, como hizo san Francisco de Asís, habría podido evitarse las cruzadas o, al menos, no habrían degenerado de manera tan escandalosa. El espíritu de las cruzadas fue una extraña mezcla de ansia vandálica de combatir y celo por los lugares sagrados.

Las ideas heréticas sobre las cruzadas y la consiguiente justificación de las crueldades más abominables revivió en las guerras de religión después de la reforma del siglo XVI y, parcialmente, en

las guerras de exterminio contra los nativos en América. En las guerras modernas, motivadas por ansias de poder y de riqueza —con ideologías religiosas o sin ellas— hay que hacer creer que el enemigo es tan abominable como para ofrecer una base racional a la guerra de exterminio o a la insistencia en la «rendición incondicional».

Una de las grandes amenazas que penden sobre la supervivencia de la especie humana y otros seres de nuestro tiempo son las formas secularizadas de la tradición de la «guerra santa». El concilio Vaticano II habla atinadamente de «ideologías obstinadas»[52]. En este contexto deberíamos situar no sólo al comunismo extremo, sino también el fanatismo de aquellos anticomunistas que, en una especie de espíritu de «guerra santa», estarían dispuestos a utilizar todo el arsenal armamentista que puede exterminar la totalidad del género humano y más personas que existieran.

Una cosa debe aparecer claramente ante nuestra consideración: si la cristiandad quiere contribuir de manera auténtica a la paz en la tierra deberá purificarse completamente de la tradición de cruzada. Haríamos bien en escuchar a personas como Roland Bainton que tan claramente ha puesto en guardia contra la «justicia del vencedor», la más incapaz de administrar justicia y de trabajar por una paz duradera mientras continúen vivos el espíritu y los antiguos argumentos de la tradición de cruzada[53].

6. *Las guerras contra los nativos*

En las guerras contra los indios de América, los conquistadores castellanos adaptaron y falsificaron groseramente la teoría de la «guerra justa». La codicia y un complejo de superioridad egoísta fueron los motivos reales. Los conquistadores más despiadados tendieron hipócritamente a revestir la lucha con motivos religiosos. La evangelización se convirtió en pretexto para esclavizar a la población.

Francisco de Vitoria insistió en que no debía forzarse a los nativos a convertirse ni asesinarlos porque rechazaban el evangelio. Pero captó falsamente la situación cuando permitió que la teoría de la guerra justa fuera aplicada cuando los nativos impedían el paso a través de sus territorios o cuando se negaban a permitir la predicación del evangelio. A decir verdad, los nativos disponían de

sólidos motivos para actuar como lo hicieron, ya que ambas acciones iban asociadas al intento de someterlos. El influyente español Sepúlveda respondió a la situación renovando la enseñanza de Aristóteles según la cual había buenas razones para la guerra justa esclavizando a los que, por naturaleza, estaban destinados a este *status* inferior [54]. Las Casas hizo cuanto estuvo en su mano por poner al descubierto los motivos reales y su exposición impresionó de tal manera al emperador Carlos V que éste mandó suspender temporalmente la expansión y pidió a los teólogos que estudiaran la cuestión.

En Norteamérica, los puritanos reavivaron la idea de la cruzada en sus guerras de exterminio contra los indios, mientras que los cuáqueros en Pennsylvania se adhirieron firmemente al sermón de la montaña. Los «nuevos ingleses» se consideraron a sí mismos como emisarios de Dios, como Moisés, para erradicar los nativos «condenados por Dios» [55].

Los cristianos deberían aprender, al menos, a dejar el nombre de Dios fuera de sus guerras.

7. *Falso mesianismo y armamento para las guerras santas*

La verdadera elección, tal como se ha consumado en Cristo, significa ser elegido para otros. La idea herética de elección por encima de los otros y sobre los otros lleva a esclavizar a otros y a la tentación de imponer a los otros nuestro propio concepto de verdad y nuestras ideas sociales y políticas. Ésta es una de las causas principales de las guerras, especialmente de las abominables «guerras santas». El falso mesianismo fue nocivo para la vida y misión pacificadora de la Iglesia. La idea puritana de una elección materialista fue fuente de prosperidad económica, pero en detrimento de una sociedad justa y equilibrada, así como de la vida socioeconómica.

Normalmente pequeñas *élites* deciden sobre las guerras Estos grupos no cumplen la misión de ser *élites* sociales ni de trabajar en beneficio de otros. Ellos crean el mito de las guerras como si éstas fueran deseadas por la totalidad de la nación. Tenemos que desenmascarar este mito si queremos una paz estable.

La Iglesia ha servido frecuentemente a la causa de la paz, pero también ha participado en una mentalidad belicista manteniendo

unas relaciones de convivencia con culturas marcadas por falsos «elitismos». La fuente más profunda del mal es el abandono parcial del evangelio de paz traído por el Mesías siervo.

C) Liberación de la esclavitud de la guerra

En la segunda guerra mundial el salvajismo alcanzó su cota más alta. Desde 1945 han existido aproximadamente 150 conflictos armados a lo largo y ancho del mundo. Más de 25 millones de hombres sirven activamente en los diversos ejércitos y al menos 12 millones de reservistas pueden ser llamados a filas en cualquier momento. Más del 60 % de ellos pertenecen a los países en vías de desarrollo. Más del 6 % del producto mundial bruto se despilfarra en la carrera armamentista [56].

Al contemplar este cuadro desgarrador, tal vez nos sintamos tentados a estar de acuerdo con Reinhold Niebuhr (1892-1970), el moralista norteamericano más valiente de este siglo. Piensa que los individuos pueden convertirse a la paz, pero que la «sociedad inmoral» jamás se liberará de su adicción a la guerra [57]. Sin embargo, y teniendo en cuenta la sobreabundante redención en Cristo, pienso e intento proclamar con Juan XXIII, Pablo VI y sus sucesores, que «la paz es posible» y que, por consiguiente, podemos exhortar a la humanidad a decidir «¡Basta de guerras! ¡Nunca más! La paz tiene que guiar los destinos de los pueblos y de toda la humanidad» [58].

Las enormes dificultades que entraña esta tarea deberían empujarnos a todos a juntarnos en esta decisiva esperanza y esfuerzo [59].

1. *Ha llegado el momento*

Tras un sobrio planteamiento de las nuevas situaciones y experiencias, el concilio Vaticano II exhorta a la humanidad a utilizar la pausa de que gozamos, concedida por la Providencia, para hacer todo lo posible «para liberarnos de la antigua esclavitud de la guerra. Si renunciáramos a este intento, no sabemos adónde nos llevará este mal camino por el que hemos entrado» [60]. Toda persona que no haya perdido la rectitud de su mente debería mostrarse de acuerdo con el cardenal Roy cuando afirma que «la gue-

rra ha dejado hace tiempo de ser sólo un crimen; ahora es crimen y absurdo»[61].

Después de todas las experiencias que la historia nos enseña, y teniendo en cuenta el mortal arsenal armamentista que puede destruir la humanidad y envenenar todo el sistema ecológico, debería ser absolutamente evidente que no puede sostenerse por más tiempo, en virtud de su propio razonamiento, la teoría de la «guerra justa». Kenneth E. Boulding, investigador en temas de paz, insiste en que la guerra moderna afectará a la totalidad del sistema terrestre, que constituye ahora una realidad. Mientras la tierra estuvo dividida en numerosos subsistemas aislados, hecho que se dio hasta la era moderna, podía producirse una catástrofe —como la destrucción del imperio maya— y pasar inadvertida para el resto del mundo. Ahora, si algo va mal en nuestro pequeño planeta, todo puede verse afectado[62].

La historia de la humanidad no ofrece demasiados motivos para la esperanza. No obstante, podemos encontrar subsistemas en los que tienen lugar movimientos hacia una paz estable. Otro renombrado investigador en materia de paz, Carl Friedrich von Weizsäcker, piensa que está creciendo, en nuestra generación, una nueva conciencia que, a diferencia de lo sucedido en eras anteriores, no acepta ya la guerra como una fatalidad o necesidad ni como fuente de gloria[63].

La experiencia e historia de la unidad del género humano aparece ante un número creciente de personas como una nueva verdad. Ésta se encuentra aún en sus inicios vitales; busca su «cuerpo» en un servicio pacificador a escala mundial que tenga absoluta prioridad[64]. ¿Acaso no seremos capaces de orquestar el llamamiento de apóstoles de la paz como Erasmo de Rotterdam? «Convoco a todos los que se llaman cristianos para que unan toda su fuerza y esfuerzos en el combate contra la guerra. Toda persona puede contribuir con su consejo. La concordia permanente tiene que unir a todos los que, por naturaleza y por Cristo, están unidos por tantos lazos»[65].

Si los cristianos estuvieran reunidos bajo el evangelio de la paz, muchas personas se abrirían a esta llamada.

2. *Objeción de conciencia y protesta profética*

Hemos visto con anterioridad que los cristianos de los primeros siglos distinguieron cuidadosamente entre lo que se consideraba servicio a la paz y al orden y lo que era participación en la guerra. En nuestos días, esto tiene una nueva versión en el cuerpo de paz de las Naciones Unidas. Su presencia se caracteriza por la no violencia. En realidad, estos hombres y mujeres de diversas naciones son un ejército para la paz. Se abstienen de apoyar a una de las partes y llaman a éstas para que respeten las treguas y las soluciones no violentas de los conflictos.

Normalmente, el servicio militar en un ejército modesto de las naciones amantes de la paz no suele ocasionar problemas de conciencia. Pero el servicio en los modernos ejércitos de naciones involucradas en luchas por el poder y en bloques militares causa cada día mayores problemas a muchos hombres y puede llevarlos fácilmente al problema de la objeción de conciencia[66].

Distinguimos entre negativa al servicio militar y el negarse a obedecer cuando, en tiempo de guerra o durante una revolución sangrienta, una persona está convencida en conciencia de que una orden es injusta o un imperativo es un crimen. En este punto, tanto la tradición como la enseñanza actual de la Iglesia son meridianamente claras. La propia conciencia de la persona humana proclama cada vez más los principios tradicionales sobre la guerra. «Los actos, pues, que se oponen deliberadamente a estos principios y las órdenes que mandan tales actos son criminales, y la obediencia ciega no puede excusar a aquellos que cometen tales actos»[67].

La teología moral tradicional enseña que nadie puede enrolarse en el servicio militar o participar en la guerra si no está convencido en conciencia de la justicia de la causa. Pero los moralistas suelen subrayar que la presunción de la justicia suele estar a favor del gobierno legítimo. Pero si repasamos las guerras, no podemos menos de mostrarnos en desacuerdo.

Una conciencia crítica creciente y un juicio más severo de las guerras pasadas, así como de los crimenes cometidos al obedecer órdenes militares, llevó a muchas personas a considerar la inscripción en el servicio militar como irreconciliable con su conciencia sincera. Esto no es lo mismo que el pacifismo de un gru-

po religioso (como los mennonitas). Se trata de una convicción personal consiguiente a la reflexión sobre lo absurdo de la guerra moderna y la irracionalidad de los armamentos modernos. La firmeza con que muchos de los objetores de conciencia aceptan la prisión y otros perjuicios —otros se ofrecen para realizar tareas pacificadoras— convierte su objeción en protesta profética, en un llamamiento a la sociedad para que discierna y trabaje en pro de la reconciliación internacional.

El concilio Vaticano II reconoce, al menos, la sinceridad de conciencia y pide que los Estados modernos la respeten. «También parece razonable que las leyes tengan en cuenta, con sentido humano, el caso de los que se niegan a tomar las armas por motivos de conciencia y aceptan al mismo tiempo servir a la comunidad humana de otra forma»[68]. Si la humanidad en el futuro alcanzara una nueva mentalidad pacifista, el desarme a gran escala y nuevas estructuras para la protección y promoción de la paz, existirá un recuerdo agradecido de los movimientos pacifistas y de sus mártires, así como de los objetores de conciencia que ayudan ahora a preparar tal acontecimiento.

Los movimientos pacifistas exigen el arrepentimiento personal y colectivo; pero no por las guerras pasadas, sino por todas las actitudes presentes que siembran la guerra.

3. *Espiritualidad e importancia de la acción no violenta*

En el capítulo VIII se ha escrito sobre la acción no violenta como una alternativa a la revolución violenta. En mi opinión, la acción orientada por la no violencia no sólo es la alternativa a la guerra, sino el arma más terrible y temible contra la guerra y en favor de la verdad, del amor y de la justicia liberadores[69].

San Francisco y sus seguidores más destacados no fueron precisamente pacifistas, sino opositores agresivos a la guerra y reconciliadores activos que quisieron aceptar el riesgo que implicaban tales acciones. El pacifista que se contenta simplemente con no ofrecer resistencia tal vez traicione la verdad y la justicia al no tomarlas con suficiente seriedad

Justamente el punto opuesto está representado en la *satyagraha* de Mahatma Gandhi y Vinoba, que es entrega y dedicación total a la verdad del amor, de la justicia y de la hermandad. Lucha agresivamente contra la guerra y sus causas; utiliza como medios la espiritualidad y medios adecuados. «Una vida de no violencia significa no sólo sacrificio ocasional, sino sacrificio perpetuo, gozo en el sacrificio»[70]. Para un cristiano, la dedicación creativa, incondicional, a la acción no violenta es la expresión más valiente de la fe en el Redentor del mundo, el príncipe de la paz que reveló el poder de la verdad y del amor hasta la muerte en cruz.

Satyagraha libera al mundo de la mentalidad amigo-enemigo, del círculo vicioso del temor y la amenaza. Las personas que viven la verdad liberadora en la acción no violenta, creativa, y en la comunicación, no desean machacar a los que se encuentran en el otro bando, sino cambiar sus corazones. Hacen saber a los otros que todos pueden ser amigos, que nadie es perdedor. En el ámbito de la no violencia, la victoria de una de las partes es también la victoria del otro. ¡Así de poderoso es el camino de la no violencia! Es subversiva en el mejor sentido de la palabra; cambia totalmente el sistema de antagonismo. Es una transfiguración de la política en Cristo y mediante la historia de Cristo[71].

La no violencia efectiva es, al mismo tiempo, desafío y exigencia. Para que ella funcione es necesario que, primero, nos liberemos a nosotros mismos; que liberemos gradualmente nuestra cultura de la codicia esclavizante y de todo lo que encierra la codicia. Quienes siguen el camino de la no violencia rechazan la violencia psíquica y física, el fraude o el engaño, incluso en casos de duros conflictos. Carecen de ambición de poder. Como Jesús, se enfrentan al mal desarmados, sin odio ni resentimiento; bendicen a los que les interpretan equivocadamente y les persiguen. Con el poder del amor y en absoluta franqueza, resisten al mal valerosamente, con decisión y de manera concreta, pero en un nivel nuevo[72].

La Iglesia oficial ha comenzado a descubrir el valor esperanzador del combate no violento contra la falta de paz, la injusticia y la guerra. El concilio Vaticano II ha dicho: «Por todo lo cual, se llama insistentemente la atención de todos los cristianos para que, viviendo con sinceridad en la caridad (Ef 4,15), se unan con los hombres realmente pacíficos para implorar y establecer la paz. Movidos por el mismo Espíritu, no podemos dejar de alabar a aquellos que, renunciando a la violencia en la exigencia de sus derechos, recurren a los medios de defensa que, por otra parte, están al alcance incluso de los más débiles, con tal que esto sea posible sin lesionar los derechos y obligaciones de otros o de la sociedad»[73].

La expresión «con tal que» es una concesión a los que no tienen aún una idea clara de *satyagraha,* el servicio más completo a la justicia y la paz. Pero ¿cómo puede una estrategia de este tipo, inspirada por la no violencia, por el amor a la verdad, causar daño a alguien?

Se necesita una enseñanza sistemática de este espíritu y estrategia. Todas las iglesias deben enseñarlo a sus fieles. Seguirá un esfuerzo concertado de todas las personas pacíficas para convencer a la opinión pública, a los legisladores y autoridades civiles de la urgencia de construir esa acción verdaderamente santa contra la guerra y en favor de la paz y de la justicia. No se trata de defender los derechos personales de uno. Necesitamos una educación tolerante y orientada; precisamos un ejercicio que nos conduzca a erradicar el temor mutuo. Pero tenemos que incluir una estrategia de la resistencia no violenta, pero más eficaz, al agresor militar, de manera que quienes se embarcan en acciones agresivas puedan experimentar el poder de la verdad y del amor.

La resistencia no violenta del pueblo de Checoslovaquia contra la invasión soviética en 1968 fue uno de los testimonios más bellos de humanismo, libertad y falta de temor. Lamentablemente, un brote de violencia dio a los invasores una excusa para aplastar toda forma de protesta sin la menor consideración[74]. Todas las naciones pacíficas y amantes de la paz deberían prepararse para afrontar acontecimientos de ese tipo. La preparación adecuada reportaría grandes beneficios a la totalidad de la cultura. Sólo ésta es la alternativa realista a la insensata carrera de armamentos, a la guerra y al sometimiento cobarde.

4. *Desarme*[75]

a) El terror del armamento

Violencia y terrorismo se han convertido en paralelos en un «equilibrio del terror» aceptado casi como normal e inevitable entre las naciones y los bloques de poder. Aunque el arsenal existente de armas nucleares es suficiente para destruir a todo el género humano y para devastar la ecología humana por completo, la URSS gastó en 1979 aproximadamente 165 000 millones de dólares (17 por ciento del producto nacional bruto) en armas aún

más peligrosas[76]. Las naciones que forman la NATO gastaron casi otro tanto en «defensa».

El «equilibrio de poder» implica una amenaza de destrucción total del enemigo y, al mismo tiempo, el riesgo de casi total autoaniquilación que pretende tener la ventaja de la iniciativa. Entre tanto, las llamadas armas «tradicionales» se hacen cada vez más destructoras. Si una eventual guerra librada con estas armas tradicionales concediera una amenazante superioridad a una de las partes en litigio, la otra se vería empujada inevitablemente a utilizar las armas nucleares.

Esta situación anormal parece ser una buena razón para no iniciar una guerra, pero es una extraña protección de la paz. Por supuesto que no merece el nombre de paz. Existe el riesgo constante de que el temor y las suspicacias, unidas a un error en el sistema de alarma, puedan conducir a algo que vaya más allá de una guerra local. Si continúa la situación actual, ésta empeorará inevitablemente. Incluso un riesgo reducido puede convertirse, a la larga, en alto riesgo; en realidad, en el riesgo más absurdo que la humanidad jamás haya vivido[77].

b) Llamamiento urgente para un desarme radical

La situación presente es una patología monstruosa, una locura colectiva, un enorme «hurto e injusticia»[78]. «La carrera de armamentos es la mayor plaga del género humano y perjudica a los pobres de manera intolerable»[79]. El concilio Vaticano II, los romanos pontífices, el Consejo Mundial de las iglesias y casi todas las iglesias gritan a los oídos de los líderes políticos[80]. Es absolutamente necesario desterrar por completo las armas nucleares y bactereológicas; es igualmente imprescindible colocar todo el material nuclear bajo vigilancia regional e internacional. Las llamadas armas nucleares estratégicas con radio de acción limitado deberían ser prohibidas. Efectivamente, una vez superadas, dejan de ser límite claro y eficaz. Pero el desarme tiene que aplicarse también a las armas tradicionales. Una fuerte opinión pública internacional y una autoridad de idénticas dimensiones debería bloquear el comercio de armas.

c) Los principales obstáculos

Los obstáculos mayores para un desarme radical son el deseo hegemónico de las superpotencias, los complejos de seguridad nacional y una sociedad agresiva y adquisitiva que ha perdido el espíritu de la moderación. Los movimientos nacionalistas, los halcones políticos, los *lobbies* de las industrias de armamentos han sido, hasta el presente, más influyentes que los movimientos de paz. «No es de extrañar que los militares traten de crear un sentimiento de inseguridad, ya que esto les reporta beneficios. Las estimaciones de los armamentos rusos realizadas por el ejército americano y por la CIA, por ejemplo, son considerablemente más elevadas que las estimaciones del Centro de Investigación Internacional de Estocolmo» [81].

El concepto del «enemigo abominable» es tan fundamental para la tradicional moralidad militar, la legitimidad, que una nueva visión de reconciliación y de confianza mutua sería considerada como una «amenaza a la subcultura militar existente» [82]. La existencia de un número creciente de armas robustece el temor y las suspicacias. Éstas, a su vez, parecen justificar la resistencia al desarme total. El autoenquistamiento lleva a una imagen del enemigo crecientemente amenazadora, y ciega a las personas para percibir lo absurdo de los actuales sistemas de disuasión [83].

Carl von Weizsäcker piensa que el principal obstáculo no es la diversidad de estructuras sociales de EE UU (Occidente) y de Rusia, sino, más bien, la polarización de los halcones y palomas, fenómeno común en ambos bloques [84].

d) Una utopía

Las utopías pueden ser señal de un nuevo espíritu y resultado de la imaginación creadora que apunta en la dirección correcta. Tal utopía ha ganado fuerza en Francia, en un movimiento contra las armas nucleares (MCAA). Los componentes de este movimiento urgen al gobierno francés para que renuncie, unilateral e incondicionalmente, a su arsenal de armas nucleares con la esperanza de que una iniciativa en este sentido puede hacer que cunda el ejemplo en otros países [85].

Un historiador tan sobrio como Roland Bainton (EE UU) se atreve a invitar a las autoridades a reflexionar seriamente sobre esta utopía que podría convertirse en el planteamiento más realista si las personas estuvieran imbuidas de una manera de pensar totalmente nueva y redimida. «Supongamos que nuestra nación se desarmara unilateralmente. ¿Qué sucedería? No lo sabemos. Una tal renuncia sin precedentes podría tener un efecto sorprendente. La debilidad, como tal, no tiene poder... Si una nación que posee la fuerza renunciara voluntariamente a su ventaja, podría verse sorprendida con la respuesta pronta y reconfortante del enemigo. No podemos ofrecer prueba alguna en este sentido, porque las naciones jamás lo han intentado. Pero existen casos a nivel personal que apuntan a esa esperanza» [86].

Permítasenos imaginar el caso menos probable: que los gobiernos comunistas no respondieran «con presteza»; que las naciones libres hubieran decidido en favor de una defensa no violenta bien preparada y profundamente motivada... ¿No significaría esto el final de un comunismo militante? Moriría en el corazón de todos sus seguidores que no abdicaron de sus sentimientos verdaderamente humanos. ¿Se atreverían los soldados a luchar contra naciones que han dado un paso tan generoso?

Desgraciadamente, sé que esta propuesta será, durante algún tiempo, una pura utopía ya que este nuevo espíritu no ha echado raíces aún en muchas personas. Pero debería brotar por doquier. Debería ser un sueño de esperanza en todo hogar; debería ser para toda persona una especie de conversión individual y colectiva que conduce a la salvación.

e) Desarme comprobado y mutuamente acordado

La humanidad debe liberarse de la carrera de armamentos que, en palabras del concilio Vaticano II, es una trampa completamente pérfida para la humanidad. «Hay que elegir nuevas rutas que partan de una renovación de la mentalidad, para eliminar este escándalo y, después de liberar el mundo de la ansiedad que le oprime, poder restablecer la verdadera paz» [87]. El primer paso propuesto es que «renuncien al egoísmo nacional y a la ambición de dominar a otras naciones», y desarraigar todo «sentimiento de hostilidad, de desprecio y de desconfianza, los odios raciales y las ideologías obstinadas» [88].

Las personas realistas aconsejan el desarme mutuamente acordado y vigilado. Hasta el momento presente no se han logrado grandes resultados a causa de la terrible mezcla de desconfianza y de la influencia de los halcones en ambos bloques, a causa de la falta de voluntad de renunciar a la superioridad en armamentos.

f) Intercambios graduales, una utopía relativa

Charles Osgood, destacado investigador en temas de paz, ha propuesto un intercambio gradual en la reducción de tensiones [89]. Una de las partes tiene que comenzar con un primer paso generoso, una oferta realista y una iniciativa actual, al tiempo que hace cuanto está en su mano por disminuir las desconfianzas. Thomas Merton consideró como ingenua «una política radical de desarme unilateral», pero propuso decididamente como imperativo «iniciativas unilaterales en pasos graduales» [90]. Roland Bainton ha hecho una sugerencia útil para tales iniciativas: «Deberíamos decir que lo hacemos en provecho propio y dejarles que vean si lo es también para ellos..., pero deberíamos actuar tanto buscando el interés de ellos como el nuestro propio» [91].

D) Búsqueda de paz y política de paz [92]

Si nuestros manuales de historia reflejan realmente la historia pasada, tenemos que confesar que nuestros antepasados hicieron mucho más por la guerra que por la paz. En realidad, nuestros textos ponen de manifiesto que nuestros sistemas han hablado mucho más de la historia de la guerra que de cualquier otra cosa, pero no lo han hecho para dejar en claro lo absurdo de la guerra. Una nueva disciplina, llamada «investigación sobre la paz» o irenología, es señal de esperanza. Una estadística publicada por las Naciones Unidas en 1973 indicaba que 297 científicos, 78 institutos, 483 publicaciones y algunos periódicos están dedicados a la investigación sobre la paz y conflictos. En la actualidad, más de 500 colegios ofrecen cursos de educación de la paz basados en la investigación sobre la paz [93]. ¿Alcanzará algún día la cultura moderna el estado de normalidad en que se dedique más inteligencia, esfuerzo y tiempo a la investigación y educación en la paz que al armamento y la guerra?

1. *Significado y objetivo de la investigación de la paz*

El objetivo de la investigación de la paz es luchar eficazmente contra la guerra no sólo con empeño, sino con competencia, no con retórica, sino con conocimiento. Con todo ello se pretende desviar al mundo del camino de la guerra y hacerle entrar en la senda de la paz. Se pretende lograr una paz estable, verdadera. En consecuencia, la investigación sobre la paz no es una ciencia desligada de los valores.

La tarea más urgente es la clarificación de valores y prioridades. El tipo de paz que deseamos determina los planteamientos y los métodos para lograr los objetivos. De ahí que la investigación de la paz tenga que preguntarse siempre cuál es la paz verdadera y cuáles las condiciones favorables para una paz permanente.

No satisfecha con ideas abstractas de paz, la investigación de la paz trabaja de manera inductiva para obtener una «fenomenología de la paz» [94]. Trata de conseguir personas pacíficas y relaciones amistosas; revisa la historia y el arte de pacificar. Inquiriendo sobre las diversas formas de conflicto y carencia de paz, estudia la diferencia entre conciencia de conflicto y sus causas. En la investigación de los conflictos que amenazan la paz, se distingue entre los conflictos plenamente conscientes y los conflictos ocultos de los que uno no tiene conciencia, o no se atreve a tenerla, como también de los conflictos de los que algunos se aprovechan, mientras pretenden presentar como no existentes o ya resueltos. También hay situaciones peligrosas de conflicto que se han reprimido por parte de los perjudicados como también por parte de los culpables principales.

Cuando la investigación de la paz detecta que estas relaciones desequilibradas e injustas crean situaciones explosivas, trata de encontrar formas de crear el tipo de lucidez y de conciencia más apto para conducir a la genuina reconciliación en la justicia.

Durante algún tiempo, determinados investigadores en materia de paz se concentraron unilateralmente en la teoría de Konrad Lorenz sobre la agresión innata. Pero, si se considera la situación

desde un punto de vista psicológico, se ve que las fuentes de la violencia son muy variadas [95].

La investigación sobre la paz, como esfuerzo interdisciplinario, estudia intensamente las causas objetivas de tensión y conflicto, pero presta igual atención a los modos de percepción de la imagen propia y de la del enemigo [96]. Hay que relacionar constantemente los determinantes de la conducta de conflicto con la situación real tal como los observadores objetivos la describen. Es absolutamente imposible atacar las causas objetivas de conflicto sin descubrir las fuentes subjetivas y psicológicas. Esto se ve claramente en los escritos de aquellos investigadores en el tema de la paz que se expresan principalmente en términos de relaciones humanas. La capacidad o incapacidad para abordar los conflictos de manera razonable depende no sólo de las tensiones, sino también de las características de las personas implicadas en ellos.

2. *De la investigación sobre la paz a la política pacifista*

Aunque mantiene relaciones tangenciales con diversos campos de ciencia, la investigación de la paz no es una disciplina especulativa; se inscribe en el ámbito de la prudencia. La política pacifista es un talante de aquella actividad política que presta prioridad consciente a la paz social e internacional. Examina cada una de las decisiones para ver si tendrá influencia positiva sobre la causa de la paz. Incluye toda acción política que contribuya positivamente a crear, mantener o robustecer las condiciones que hacen posible la paz.

La investigación sobre la paz trata de encontrar las maneras de convencer a los grupos decisorios en las diversas poblaciones de que sólo una política de paz puede contribuir realmente al bien común. Ofrece ayuda en los problemas cruciales a los que quieren dedicarse a ese tipo de política; los enseña a deshinchar las tensiones en las situaciones peligrosas al tiempo que orienta hacia las metas positivas. Los ayuda a presentar conflictos ocultos y situaciones conflictivas a la opinión pública antes de que tales situaciones y conflictos estallen y no tengan solución. La mencionada investigación promueve el cambio de imágenes para lograr una mayor compatibilidad y estimular la disposición a cambiar la conducta propia y la percepción de la causa de la otra parte. También se estudian en la investigación sobre la paz, las artes del diálogo, de la conciliación, del arbitraje y del desarrollo paciente de relaciones más saludables.

Kenneth Boulding deplora que los gobiernos, en lugar de comprometerse en la búsqueda de una paz sólida, pongan su confianza en espías y diplomáticos como fuente de su información «a pesar de que este sistema es notoriamente corrupto y es mucho más probable que ofrezca desinformación que verdad» [97].

3. *Nuevas estructuras para la paz*

Un espíritu nuevo y actitudes distintas tienen que encarnarse en estructuras nuevas. La política pacifista y las estructuras promotoras de la paz deberían hacer posible una nueva conciencia. Ésta, a su vez, promovería un orden nuevo y estructuras favorables para una paz duradera. Todo lo dicho en los tres volúmenes sobre el espacio para la libertad, para la encarnación de una libertad y fidelidad creativas se aplica igualmente a la paz. Nuestro objetivo es la libertad y fidelidad a la alianza para todos con miras a lograr la paz para cada persona.

Kenneth Boulding sugiere que, en cada gobierno, debería existir un «departamento de paz» con determinadas misiones, entre las que se encontraría la investigación sobre la paz y sus aplicaciones. Podría ser el animador de la política pacifista, promover la educación en la paz, colaborar con las instituciones internacionales para la paz y descubrir nuevas tareas importantes para la paz. No debería limitarse a ampliar los intercambios culturales, sino tratar de coordinar mejor las relaciones con la investigación sobre la paz y la educación en ella [98].

Existen modestas relaciones de cooperación entre grandes religiones a escala mundial, por ejemplo, las Conferencias Mundiales sobre Religión y Paz en Kyoto (1970) y Lovaina (1974) [99]. Puede hacerse más en este sentido. Diversos grupos e instituciones para la investigación sobre la paz están probando modelos de orden mundial justo y en paz [100]. En general, las opciones no apuntan hacia un gobierno mundial centralista, sino hacia agencias de paz funcionales que transferirían algunas funciones importantes de un plano nacional a otro planetario. Uno de sus objetivos principales apuntaría a desmontar el motor de la seguridad nacional y a limitar las concentraciones peligrosas de estructuras de poder.

Hay espacio para utopías en un nuevo orden mundial que puede inspirar propuestas más realistas [101]. Los modelistas del orden mundial pueden combinar la visión profética y los postulados normativos con realismo. La mayoría de las propuestas ven posibilidades para ampliar y fortalecer las funciones de la organización de las Naciones Unidas, paso a paso, al tiempo que crece una convicción pública a escala mundial que concibe la paz como tarea y responsabilidad de cada persona y nación.

Una de las tareas más urgentes sería una organización de desarme de las Naciones Unidas y una agencia de paz mediadora permanente con competencias más eficaces que las del actual consejo de seguridad de las Naciones Unidas. Todo esto será posible cuando nazca una opinión mundial consciente de su urgencia y de que se trata de una cuestión de vida o muerte.

E) Educación en la paz [102]

Los que opinan que las nuevas estructuras solas, y concretamente estructuras nacidas de la violencia teñida de odio, traerán la síntesis de la paz, son ciegos que guían a ciegos. Sabemos que la totalidad de las estructuras de la paz no nacerá ni podrá funcionar si no existe un espíritu nuevo y actitudes distintas. Compete a todas las personas —a los individuos, comunidades y naciones— ser portadores y creadores de la paz. De ahí que el cometido principal de la educación en la paz consiste en el esfuerzo sistemático y sólidamente unido para formar personas y comunidades pacifistas.

1. *Espíritu y objetivo de la educación en la paz*

La educación en la paz se basa en la convicción de que la paz es posible, de que la guerra debe y puede desaparecer. Para los cristianos, dedicarse a la educación en la paz nace de la fe en la redención. «El cristiano sabe que existen posibilidades radicalmente sanas en cada persona ... Por consiguiente, si tiene la esperanza de que Dios concederá la paz al mundo es porque confía que la persona, criatura de Dios, no es sustancialmente mala, que existe una potencialidad para la paz en el hombre» [103]. Los cristianos no pueden ser fieles a Dios, creador y redentor, si no cultivan cuidadosamente esta potencialidad.

Como científico y educador, Abraham Maslow ha compartido incansablemente su descubrimiento de que, en cada persona, existen fuentes profundas de libertad creadora, de generosidad y de pacifismo. Si se educa a las personas para que descubran y cultiven estas posibilidades, ellas podrán crear una sociedad buena. «Existe una interdependencia entre una sociedad buena y la persona buena. Ambas se necesitan recíprocamente. Dejo a un lado el problema de cuál es primera. Es absolutamente claro que ambas se desarrollan simultáneamente y formando un tandem. En todo caso, sería imposible lograr una sin la otra. Por sociedad buena entiendo, en último término, *una especie, un mundo*» [104].

La extendida escalada de desesperanza, violencia, enfermedad mental, desprecio mutuo, son síntoma del fracaso de las instituciones existentes en su tarea de ofrecer una visión global, un sentido, la creación de personas y sociedad pacíficas.

Indudablemente, necesitamos una investigación y discusión detalladas de las teorías de Sigmund Freud, de Konrad Lorenz y de otros sobre la agresividad congénita, pero lo realmente importante es la educación que ayude a las personas a canalizar sus energías psíquicas de agresividad y ponerlas al servicio de la justicia y de la paz [105]. Además, el pesado fardo de agresividad que el hombre lleva sobre sí necesita redención y una educación basada en la fe en el Redentor. La experiencia de la paz de Cristo incluye fe en la cruz, como parte del ser discípulo, y fe en la victoria de los que, animados por el Espíritu de Cristo, condenan a muerte a su egoísmo.

Una educación en la que la paz reciba prioridad puede crear una nueva conciencia y conducir a una más profundamente enraizada opción fundamental a favor de la paz y de las actitudes necesarias en los pacificadores.

La educación para la libertad y fidelidad en Cristo promueve la liberación de la angustia. C.F. von Weizsäcker nos dice que la angustia es el tema más urgente en una psicología volcada hacia la paz [106].

Los hombres y mujeres de nuestro tiempo necesitan mentes críticas para defenderse contra el engaño y la manipulación. Pero la crítica sin la virtud del discernimiento se convierte en animal salvaje. Por consiguiente, la educación en la paz no debería limi-

tarse a ofrecer criterios sino que intentará promover una actitud de discernimiento con miras a formar una persona juiciosa.

Esto es imposible sin *sabiduría*. El economista E.F. Schumacher, interesado también en la educación en la paz, nos dice que «la persona se encuentra muy lejos de poder sobrevivir sin sabiduría. Nadie trabaja realmente en favor de la paz si su labor no se dirige primeramente a la restauración de la sabiduría.» Y nos advierte que «el cultivo y expansión de las necesidades es la antítesis de la sabiduría. Y es, igualmente, la antítesis de la libertad y de la paz» [107].

La verdadera educación en la paz no permite fugas hacia los sueños de paz en la mente escapando de la responsabilidad. Pero afirma con igual claridad que la paz del mundo depende de la paz que logremos dentro de nosotros mismos. Y, en este punto, es evidente para los creyentes que «la transformación espiritual debe acompañar al método psicológico» [108].

2. *Aprender el arte de la paz en medio del conflicto*

Douglas Steere expresa admirablemente el objetivo de un realismo que no excluye la esperanza en la educación en la paz. «El cristiano es tres cosas: se halla absolutamente libre de temor, siempre en zozobra, inmensamente feliz» [109]. La educación en la paz sigue las pautas de la visión bíblica: paz en medio de un mundo erizado de conflictos, en medio del conflicto con el egoísmo y falta de paz en nosotros mismos. Frecuentemente, la autojusticia de uno, al pretender el monopolio de la verdad y la virtud, comete crímenes contra la paz, como los cometidos en el pasado con las guerras «santas». C.F. von Weizsäcker opina que la conciencia de que nosotros, todos sin excepción, somos pecadores y necesitamos de redención forma parte de la verdadera substancia del amor cristiano y de nuestra misión de paz [110]. La redención, el esfuerzo por la paz y esta conciencia de solidaridad en el pecado pueden construir muchos puentes.

La educación en la paz no permite la convivencia de ésta con la injusticia, con la opresión ni con la manipulación. «No existe la menor duda de que Cristo vino a traer la paz a los hombres, pero no la paz de la ciénaga en reposo, ni la paz basada en la injusticia o la que se opone al desarrollo. Cristo mismo dijo que, en tales

casos, había venido a traer la división y la espada» [111]. Con todo, debe quedar muy claro que, en nuestra opinión, la decisión absolutamente resuelta del pacificador debe utilizar solamente el doble filo de la espada de la no violencia: la agresiva verdad del amor que ayuda a los otros a descubrir sus mejores posibilidades para la justicia y la paz.

La educación en la paz desea promover la perseverancia; la paz necesita un esfuerzo constante. Los que abogan por la paz en una sociedad en la que hay tanto desasosiego, enajenamiento y desconfianza mutua, están dispuestos a todo para hacer visible la paz en la propia conducta, deben tener el valor de ver en todo ello un principio modesto y al mismo tiempo abrigar la esperanza y despertarla en otros de que, a pesar de todo, existe un camino que conduce a un mundo más pacífico y mejor [112].

F) **La Iglesia, sacramento de paz**

Debemos dar gracias a Dios porque ha pasado la época de la Iglesia Estado y las iglesias del Estado, eras en las que hombres de Iglesia y muchedumbres acríticas de cristianos intentaron justificar las guerras aduciendo, incluso, motivos religiosos. La cristiandad actual está recuperando su catolicidad en una nueva conciencia de las dimensiones de su misión de ser y hacerse cada vez más un sacramento eficaz de reconciliación para todo el género humano.

El proceso de la reconciliación ecuménica y la apertura de la Iglesia a escala mundial trae consigo inevitables nuevas tensiones. Tenemos que aprender a enfrentarnos mejor a ellas con plena conciencia de nuestra misión de paz, de la que depende nuestro derecho a llamarnos a nosotros mismos hijos e hijas de Dios. La manera de irradiar la paz en medio de las tensiones existentes en nuestra propia Iglesia nativa y en el movimiento ecuménico es de suma importancia para la paz y para la unidad de los hombres. Nuestra auténtica misión como artífices de la paz para el mundo «exige, en primer lugar, que promovamos, dentro de la Iglesia misma, estima mutua, reverencia y armonía, mediante el reconocimiento de las legítimas divergencias». Los avances que esta unidad realice en la verdad y en la caridad bajo la poderosa virtud del Espíritu Santo serán otros tantos presagios de unidad y de paz para el universo mundo» [113].

Con motivo del décimo aniversario de la encíclica *Paz en la tierra,* del papa Juan XXIII, el cardenal Maurice Roy, presidente de la comisión pontificia Justicia y Paz, expresó algunas reflexiones sumamente atinadas de cómo la Iglesia puede cumplir «su vocación de ser signo y sacramento de paz en el mundo y para el mundo». La primera condición es «restablecer la paz consigo misma» y «ejercer el discernimiento de espíritus, al que nos invita la utilización de los signos de los tiempos». «El mismo celo con que los cristianos luchan contra toda discriminación racial, étnica, nacional o ideológica tiene que inspirar sus mutuas relaciones dentro del pueblo de Dios.» De palabra y de obra, la Iglesia tiene que manifestar «amor como fuerza conductora de la historia». En este mismo contexto, se nos recuerda que la prioridad del amor en la historia arrastra a numerosos cristianos «a preferir el camino de la acción no violenta» [114].

Es comprensible que algunos jerarcas de la iglesia no puedan pronunciar un sí o un no claros, pero habría que prestar especial atención a declaraciones significativas de hombres y mujeres seglares, especialmente si están revestidos de competencia especial y de profunda dedicación a la causa de Cristo. El físico e investigador en materia de paz, el alemán C.F. von Weizsäcker, dice lo siguiente: «Si me pregunto a mí mismo, después de leer el Nuevo Testamento, si puedo arrojar una bomba de hidrógeno, sé que la respuesta es no. Y, si yo no puedo arrojarla, tampoco puedo hacer que otro la lance. Y si no puedo hacer que otro la lance, tampoco puedo fabricarla para que sea utilizada como amenaza... Me resulta totalmente imposible creer que la Iglesia pueda dar su aprobación al uso de la bomba H. Si es incapaz de decir no, tendrá que reconocer su perplejidad abiertamente o guardando absoluto silencio. Con todo, pienso que miembros de la Iglesia pueden prestar un servicio a sí mismos y a todo el género humano si, en presupuestos claramente definidos, pronuncian un no rotundo» [115].

Lo que san Nicolás de Flüe, el gran pacificador de Suiza, escribió en su tiempo a los gobernantes de la ciudad de Basilea vale para los políticos de nuestro tiempo de manera concreta. «La paz está completamente en Dios, pues Dios es la paz; por consiguiente, no puede destruirse la paz. Además, todo lo contrario a la paz perecerá. Por consiguiente, aplicaos a resolver en favor de la paz» [116].

¡Qué gran signo y sacramento de la paz podría ser la Iglesia

para el mundo y en el mundo, si la vida de los cristianos fuera el reflejo del espíritu y de la oración de san Francisco!: «Señor, hazme instrumento de tu paz. Que donde reina el odio siembre yo el amor; donde la injuria, el perdón; donde la duda, la fe; donde la desesperación, la esperanza; donde la tristeza, el gozo; donde la oscuridad, la luz.»

NOTAS

SECCION PRIMERA

Capítulo I (p. 21-60)

1. **Bibliografía general:** Cf. B. Häring, *Medical Ethics*, Slough, Inglaterra y Notre Dame, Indiana [3]1974 (p. 219-235: bibliografía) (versión castellana: *Moral y medicina: ética médica y sus problemas actuales*, Perpetuo socorro, Madrid 1977); id., *Ética de la manipulación en medicina, en control de la conducta y en genética*, Herder, Barcelona 1978; U. Eibach, *Recht auf Leben und Recht auf Sterben. Anthropologische Grundlegung einer medizinischen Ethik*, Wuppertal 1974; id., *Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht*. Wuppertal 1976; H. Pompey, *Fortschritt der Medizin und christliche Humanität. Der Dienst der praktischen Theologie an einer Medizin im Umbruch*, Wurzburgo 1974; J.B. Nelson, *Human Medicine, Ethical Perspectives on New Medical Issues*, Minneápolis 1974; P. Krauss, *Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik*, Munich 1974, M. von Rad (dir.), *Anthropologie als Thema psychosomatischer Medizin*, Stuttgart 1974; G.V. Lobo, S.J., *Current Problems in Medical Ethics*, Allhabat 1974; A.V. Campbell, *Moral Dilemmas in Medicine*, Edimburgo, Londres, Nueva York [2]1975; J.M. Gustafson, *The Contribution of Theology to Medical Ethics*, Marquette 1975; J.F. Dedek, *Contemporary Medical Ethics*, Kansas City 1975; P. Sporken, *Menschlich pflegen. Grundzüge einer Berufsethik für Pflegeberufe*, Düsseldorf 1975; id., *Medicina y ética en discusión*, Verbo divino, Estella; N. Andersen, *Issues of Life and Death*, Londres 1976; A.S. Duncan, R. Dunstan (dirs.), *Dictionary of Medical Ethics*, Londres 1977; J. Chiari, *Reflections on Life and Death*, Londres 1977; Cl. Bruaire, *Une éthique pour la médicine*, París 1978; W. Reich (dir.), *Encyclopedia of Bioethics*, 4 vols., Nueva York y Londres 1978 (con abundante bibliografía); M. Reidy, *Foundations for a Medical Ethic*, Dublín 1979; R. Munson, *Intervention and Reflection: Basic Issues in Medical Ethics*, Belmont 1979, L. Walter (dir.), *Bibliography of Bioethics*, Washington, D.C. 1975, 1977. [*Ética profesional de la enfermería*, Univ. Navarra, Pamplona 1977; A. León Cechini, *Ética en medicina*, Científico Médica, Barcelona 1973; R. Bastide, *Antropología aplicada*, Amorrortu, Madrid 1977.]

2. Cf. P. Krauss, *Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik*, Munich 1974, 20; K. Rahner, *La hominización como interrogante teológico*, en K. Rahner y P. Overhage, *Das Problem der Hominisation*, Friburgo [3]1968, 74ss; versión castellana: *El problema de la hominización, sobre el origen biológico del hombre*, Cristiandad, Madrid 1977.

3. Respecto de la reproducción gemela, cf. B. Häring, *New Dimensions of Responsible Parenthood*, «Theological Studies» 37 (1976), 120-132; G. Altner, *Humangenetische Aspekte*, en *Handbuch der christlichen Ethik*, Friburgo de Brisgovia 1978, 17-36; F. Böckle, *Medizinisch-ethische Aspekte*, en *Handbuch der christlichen Ethik*, II, 36-59.

4. F. Böckle, l.c., 43.

5. L.c., 44.

6 Cf W Ruff, *Individualitat und Personalitat im embryonalen Werden* «Theologie und Philosophie» 45 (1970) 24 59

7 Cf P Teilhard de Chardin *El fenomeno humano* Taurus Madrid 1963 199 230

8 K Rahner y P Overhage l c 79

9 Ibid

10 *Dossier sur l avortement* «Études» 388 (1973), 55 84 511 534, 389 (1973) 262 282 B Haring, *Reflexión sobre el «Dossier sur l avortement»* «Pentecostes» 11 (1973) 263 270

11 Cf *Libertad y Fidelidad en Cristo* II p 535 549

12 G Altner l c , 17 36 B Haring, *Genetics and Responsible Parenthood,* «The Kennedy Institute Quarterly Report» Winter 1975, 6-9

13 Cf *Genetik Qualitat des Lebens Ein okumenischer Bericht* «Zeitschrift fur evangelische Ethik» (1975) 182

14 B Haring, *Some Theological Reflections about the Population Problems* en L H Jansen (dir), *Population Problems and Catholic Responsability,* Tilburg 1974, 194 203 A J Dyck *On Human Care* Nashville 1978, 32 51, R M Veatch (dir), *Population Policy and Ethics The American Tradition,* Nueva York 1977 A J Dyck M S Teitelbaum W Peterson J J Spengler, P G Brown, R B Potter, *Population Ethics,* en *Enc of Bioethics* III 1215 1316, *Gaudium et Spes,* constitucion pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno 87 cf concilio Vaticano II *Constituciones decretos declaraciones* ed Catolica Madrid [5]1967

15 A J Dyck, *On Human Care* 32

16 P Ehrlich y A Ehrlich *Population and Environment Issues in Human Ecology* San Francisco 1970

17 R Ravelle *Food and Population,* «Scientific America» (1974) 231

18 E S E Hafer y T N Evans (dirs), *Human Reproduction Conception and Contraception* Nueva York 1973, L Lader (dir), *Foolproof Birth Control Male and Female Sterilization,* Boston 1973, R A McCormick, *Sterilization und theologische Methode,* «Theol d Gegenwart» 20 (1977) 110 114, «Theological Studies» 37 (1976) 471 477, L H Hellman, K Lebacqz, J M Friedman *Sterilization* en *Enc of Bioethics* IV 1606 1618

19 Típico de un determinado género de argumentación, capaz de alejar a las personas de la Iglesia si se presenta tal argumentación como propia de ella, es el artículo de T J O Donnell, *Sterilization* «The New Catholic Encyclopedia» 13 (1967), 704 705 Por ejemplo, en el caso de psicosis de embarazo que no puede curarse sin esterilizacion, O'Donnell afirma lo siguiente «La esterilización directamente contraceptiva es siempre inmoral tanto si se practica por motivaciones médicas, eugenesicas o punitivas ya que los organos generadores tienen una finalidad ineludible la preservacion de la especie » ¿Puede tener sentido este argumento cuando la transmisión de la vida sería un acto de irresponsabilidad tanto si lo consideramos desde el punto de vista de la especie como si atendemos a los legitimos intereses del individuo y de la pareja?

20 Cf J F Hulka y J E Davis en Hafez y Evans l c 427 446 (con bibliografía) El sinodo común de las diócesis suizas invito a las autoridades eclesiásticas a reconsiderar el problema de la esterilizacion cuando existen razones graves que desaconsejan el riesgo de un nuevo embarazo

21 F Bockel l c II 49

22 Cf N Kittrie *The Right to be Different* Baltimore 1971 297 339, I D Joyce *Who should have Children? An Environmental and Genetic Approach* Indianapolis 1973, J Robitscher (dir), *Eugenic Sterilization,* Springfield 1973, A Milunsky (dir) *The Prevention of Genetic Disease and Mental Retardation* Filadelfia Londres Toronto 1975 P Overhage, *Die biologische Zukunft der Menschheit,* Francfort 1977 I Gottesman, E B Hook, J C Loehlin A L Caplan, *Genetic Aspects of Human Behaviour* en *Enc of Bioethics* I 527 578

23 Es típica la sugerencia de V M Riccardo «Es necesaria la accion legal para lograr que sean esterilizadas las personas retrasadas o que padezcan cualquier otro tipo de impedimento» (*The Genetic Approach to Human Diseases,* Nueva York 1977, 251)

24 A E H Emery (dir) *Antenatal Diagnosis of Genetic Diseases* Edimburgo 1973,

D Bergsma (dir) *Medical Genetics Today* Baltimore 1974 R M Veatch y otros *Population Policy Proposals* en *Enc of Bioethics* III 1273 1316

25 J P Boyle *The Sterilization Controversy A New Crisis for the Catholic Hospitals?* Nueva York 1971, 91, cf I N Trainin, F Rosner, B Haring, T S Derr *Religious Directives in Medical Ethics* en *Enc of Bioethics* IV, 1428 1439

26 Cf B Haring *Ética de la manipulación* o c , 251 267 (con bibliografía)

27 Pio XII *Discurso a los medicos catolicos* 29 de septiembre de 1949 AAS 41 (1949) 560 Fr F Hurth principal consejero de Pio XII en cuestiones morales sugirio que se respetaria la ley natural cuando en el coito con un condon perforado parte del esperma seria depositado en la vagina mientras que la parte restante podria ser utilizada para la «inseminacion asistida» Este metodo es mucho menos convincente que la plena inseminacion artificial con el esperma del marido

28 G V Lobo *Current Problems in Medical Ethics* 152

29 V M Riccardo l c 219 El autor anade «No se ve con claridad a que se debe una tan amplia aversion a esta tecnica como alternativa genetica »

30 L E Karp *Genetic Engineering Threat or Promise?* Chicago 1976, 143

31 P Overhage *Die Evolution zum Menschen hin* en J Hasenbugel *Gott, Mensch Universum* Gratz Colonia 1974 403

32 Cf Leon Kass *New Beginnings in Human Life* en M P Hamilton (dir) *The New Genetics and the Future of Man* Grand Rapids 1972 27

33 Cf B Haring *Ética de la manipulacion* 228 236 una buena descripcion de la forma de terapia de genes actualmente posible o pensable en W Klingmuller *Gen Manipulation und Gen Therapie* Berlin y Nueva York 1976 331ss

34 San Agustin *Sermo* 51 c 15, PL 38 346

35 Cf B Haring *Ética de la manipulacion* 263 267 (sobre *cloning* y partenogenesis)

36 B Haring, *Medical Ethics* 94 119 y bibliografía, 225 229, W Siebel, *Soziologie der Abtreibung Empirische Forschung theoretische Analyse* Stuttgart 1971 D Hoffmann (dir) *Schwangerschaftunterbrechung Aktuelle Überlegungen zur Reform des § 218* Francfort 1974 J Connery *Abortion The Development of the Roman Catholic Perspective* Chicago 1977 R L Ganz (dir) *Thou shalt not Kill The Christian Case against Abortion* New Rochelle N Y 1978, A E Hellegers D M Felman, J R Connery J B Nelson Ch E Curran J M Finnis *Abortion* en *Enc of Bioethics* I 1 32 J T Nooman *A Private Choice Abortion in America in the Seventies,* San Francisco 1979

37 Cf J T Noonan o c

38 Cf P Krauss *Medizinischer Fortschritt und arztliche Ethik* Munich 1974 47 57

39 L c 66

40 V M Riccardo, l c , 163

41 L c 83 110 y, especialmente 209 donde el autor sugiere que un 3 % de riesgo puede justificar un «aborto selectivo»

42 S E Karp l c p ii cf 45

43 L c 81

44 L c 43ss

45 L c 123 cf Riccardo l c 265

46 P Krauss l c 37

47 B Haring *New Dimension in Parenthood* «Theological Studies» 37 (1976) 120 132 (con bibliografía)

48 Alfonso de Ligorio *Theologia moralis* lib III n.º 591 ed Gaude 1905 p 644 646)

49 F Bockle l c , II, 58

50 *Herderkorrespondenz* 1977 141

51 Cf A Eser (dir) *Suizid und Euthanasie als human und socialwissenschaftliches Problem* Stuttgart 1976 (bibliografía), D H Smith y S Perlin, *Suicide* en *Enc of Bioethics* IV 1618 1627, S Perlin (dir), *A Handbook for the Study of Suicide* Nueva York 1975 J Estruch y S Cardus *Los suicidios* Herder, Barcelona 1982

52 Cf G Godwin, *Die Geschichte der Abschaffung der Todesstrafe in der BRD,* Schwenningen 1952 P Althaus, *Die Todesstrafe als Problem der Christlichen Ethik* Munich

1955 A Koestler *Reflections on Hanging* Londres 1956 E O Tuttle *The Crusade Against Capital Punishment in Great Britain* Londres 1961 United Nations (ed) *Capital Punishment* Nueva York 1963 G Gloege *Die Todesstrafe als theologische Problem* Colonia y Obladen 1966 B Schopf *Das Totungsrecht bei den fruhchristlichen Schriftstellern* Ratisbona 1968 E Regan *The Problem of Capital Punishment* «Studia Moralia» 14 (1976) 209 237 [C Raholi Llorens *La pena de mort a Girona* Dalmau Gerona 1975 2 vols D Sueiro Rodriguez *La pena de muerte ceremonial historia procedimientos* Alianza Madrid 1974 *La pena de muerte* BOE Madrid 1978 C Garcia Valdes *La pena de muerte* Cuadernos dialogo Madrid 1973 M Barbero y otros autores *La pena de muerte Seis respuestas* Univ Valladolid 1975]

Capitulo II (p 61 94)

1 Cf Th Bovet *Die Ganzheit der Person in der arztlichen Praxis* Zurich 1940 G Sigmund *Der kranke Mensch Medizinische Anthropologie* Fulda 1951 H Weicker M Eder A Jores y otros *Moglichkeiten und Grenzen der Medizin* Munich ^{2}1969 B P Bliss y A G Johnson *Aims and Motives in Clinical Medicine A Practical Approach to Medical Ethics* Pitman Medical 1975 J Zander (dir) *Arzt und Patient Erwartungen und Wirklichkeit* Dusseldorf 1976 G Davanzo *Etica Sanitaria* Milan 1976 J Wunderli y K Weisshaupt (dirs) *Medizin im Widerspruch* Olten Friburgo de Brisgovia 1977 M H Logan y F E H E Hunt (dirs) *Health and Human Condition Perspectives in Medical Anthropology* Boston 1978 [Vease tambien la nota 1 del cap anterior]

2 E Bieser *Das Heil als Heilung Aspekte einer therapeutischen Theologie* en J Sudbrack (dir), *Heilkraft des Heiligen* Friburgo de Brisgovia 1975 102 139

3 Ignacio de Antioquia *Carta a los Efesios* 7 2

4 G Siegmund *Die Deutung von Wunderheilungen* «Artz und Christ» 22 (1976) 87 97 (con bibliografia)

5 F Bieser l c 139

6 Deutsches Institut fur arztliche Mission (dir) *Auf der Suche nach Gesundheit* Tubinga 1979 16s

7 Cf G H Schwabe *Ehrfurcht als Lebensbewegung* en Sudbrack l c 140 176

8 V von Weizsacker *Diesseits und jenseits der Medizin* Stuttgart 1953 199

9 R Leuenberger *Probleme um das Lebensende* en *Handbuch der christlichen Ethik* Friburgo de Brisgovia 1978 II 105 cf H Tews *Soziologie de Alterns* Heidelberg 1971 L Hayflick B I Neugarten D Christiansen E W D Young *Aging and Aged* en *Enc of Bioethics* I 48 68 «Arzt und Christ» 20 (1974) n° 3 4 *Probleme des Alterns* (con bibliografía)

10 D Bonhoeffer *Widerstand und Ergebung Briefe und Auszeichnungen aus der Haft* nueva edicion Munich 1970 407 (version castellana *Resistencia y sumision* Ariel Barcelona 1969) A Altenahr *D Bonhoeffers Gedicht «Stationen der Freiheit»* «Studia Moralia» 15 (1977) 283 309 J Mohana *Soffrire e amare Psicologia teologia della sofferenza* Brescia 1975

11 V von Weizsacker l c 104

12 R Kautzky *Die Bedeutung der Person des Menschen in der modernen medizinischen Wissenschaft* «Arzt und Christ» 10 (1964) 172

13 H D Engelhardt en *Handbuch der christlichen Ethik* II 61

14 Cf P Krauss *Medizinischer Fortschritt und arztliche Ethik* Munich 1974 65

15 R Degkwitz *Was konnen wir unsere Gesundheit kosten lassen?* en *Handbuch der christlichen Ethik* II 78

16 Cf C J Groesbeck *Der Archetyp des verwundeten Arztes* en J Sudbrack (dir) *Heilkraft des Heiligen* Friburgo de Brisgovia 1975 177 208

17 *Codes of Medical Ethics* en *Enc of Bioethics* I 162 180

18 *Libertad y fidelidad en Cristo* I, capitulo vi

19 Cf P Ramsey *The Patient as Person* New Haven 1970

20 Cf H A Davidson *Professional Secrecy* en E F Torrey (dir) *Ethical Issues in Medicine* Boston 1968 193 W J Winslade *Confidentiality* en *Enc of Bioethics* I 194 200

21 Cf J C McGilvray *Auftrag und Dienst der Kirche bei Krankheit und bei der Frage der Forderung der Gesundheit* en *Auf der Suche nach Gesundheit* Tubinga 1979 9 14

22 Cf R W McNeur *Ein Versuch das medizinische Modell zu verandern* en *Auf der Suche nach Gesundheit* 20 28

23 Cf J C McGilvray *Ungereimte und verworrene Vorstellungen von Gesundheit* en *Auf der Suche nach Gesundheit* 19

24 Cf T Heller *Restructuring the Health Service* Londres 1978

25 Cf I Illich *Nemesis medica* Barral Barcelona 1975 id *Limits to Medicine* Londres 1977 H von Nussbaum *Die verordnete Krankheit* Frankfort 1977

26 *Auf der Suche nach Gesundheit* Tubinga 1979 24

27 L c 13

28 Cf V R Fuchs *Who Shall Live? Health Economics and Social Choice* Nueva York 1974 R Tancredi (dir) *Ethics and Health Care* National Academy of Sciences Washington D C 1974 R M Veatch y R Branson *Ethics and Health Policy* Cambridge Mass 1976 E Goinzberg *The Limits to Health Reform The Search for Realism* Nueva York 1977 B M Ashley y K D O Rourke *Health Care Ethics A Theological Analysis* San Luis 1978 E F Oatman (dir) *Medical Care in the United States* Nueva York 1978 *Health Care Health Policy* en *Enc of Bioethics* II 610 654

29 Cf K Seybold y U Muller *Krankheit und Heilung* Stuttgart 1978

30 Cf V Frankl *The Doctor of the Soul* Londres 1969 id *El hombre en busca de sentido* Herder Barcelona ^{2}1982 101ss

31 Cf D L Farnworth y F J Braceland (dirs) *Psychiatry the Clergy and Pastoral Counseling* Collegeville 1969 E Nase y J Schafenberg *Psychoanalyse und Religion* Darmstadt 1977 H Burckhardt *Der unverstandene Mensch Psychologie oder Heilslehre?* Friburgo de Brisgovia 1977

32 Cf D Landy (dir) *Culture Disease and Healing Studies in Medical Anthropology* Nueva York 1977

33 Cf A J Koemeda *Überfordertes Dasein Entstehung und Erscheinungsformen von Neurosen* Friburgo de Brisgovia 1977

34 V von Weiszacker l c 64

35 R May *Man s Search for Meaning* Nueva York 1953 95

36 E Fromm, *Man for Himself* Greenwich 1969, viii

37 G B Blaine Jr *Schools of Psychotherapy* en *Psychology and Pastoral Counseling* Collegeville ^{2}1969 324 (323 330)

38 L c 324s A Freud *The Ego and the Mechanisms of Defense* Nueva York 1964 (versión castellana *El yo y los mecanismos de defensa* Martinez de Murgia Madrid 1976) cf K Horney *New Ways in Psychoanalysis* Nueva York ^{6}1966

39 C G Jung *Analytic Psychology Its Theory and Practice* Nueva York 1968 id *Psychologie der Übertragung Gesammelte Werke* vol 16 Zurich 1958

40 Cf C J Groesbeck l c especialmente 192 196

41 G B Blaine l c 328

42 V Frankl *La presencia ignorada de Dios Psicoterapia y religion* Herder, Barcelona ^{3}1981 E Fizzotti *La logoterapia di Frankl* Milan 1974

43 W G Allport *Personality and Social Encounter* Boston 1961 173

44 C R Rogers *Client centered Therapy Its Current Practice and Theory* Londres ^{3}1973 20, cf id *On Becoming a Person* Boston 1961 G Giordani *La relazione di aiuto secondo l indirizzo di Carl R Rogers* Brescia 1977 C R Rogers C I Rosenberg *La persona como centro* Herder Barcelona 1981

45 C R Rogers *Client centered Therapy* 30

46 C G von Weizsacker, *Der Garten des Menschlichen Beitrage zur geschichtlichen Anthropologie* Munich ^{2}1978 592

47 L H Beecher en C A Frazier (dir) *Faith Healing* Nueva York Nashville 1973 59

48 Para modificacion del comportamiento cf mi libro *Ética de la manipulación* 153 186

204 211 cf R M Restak *The Brain The Last Frontier* Garden City 1979, R Neville, *Behavior Control*, en *Enc of Bioethics* I 85 93, M E Lloyd, *Behavioral Therapy*, l c, I, 101 107

49 Cf I P Pavlov, *Reflejos condicionados e inhibiciones*, Edicions 62 Barcelona

50 Cf B F Skinner *Mas alla de la libertad y la dignidad* Fontanella Barcelona 1980 id, *About Behaviorism*, Nueva York 1974, 149 (version castellana *Sobre el conductismo* Fontanella, Barcelona 1977)

51 G W Schimmelpenning *Das Sucht und Drogenproblem* en *Handbuch der christlichen Ethik* II, 80-88, M Keller *Use of Alcohol* en *Enc of Bioethics* I 69 75 (con bibliografía) R Neville, *Drug Use, Abuse, and Dependence*, en *Enc of Bioethics* I, 326 334 cf B Haring *The Therapy of Drug Addiction and Alcoholism* en *Medical Ethics* 189 192 A Legnaro *Drogen und soziokultureller Wandel* Colonia 1975

52 G Claridge, *Drugs and Human Behaviour* Londres 1970 229 230, W Feuerlein *Alkoholismus Missbrauch und Abhangigkeit* Stuttgart 1975 H Haisch *Hilfe fur Alkoholiker und andere Drogenabhangige* Maguncia [2]1977

53 Cf J Durand Dassier *Psychotherapies sans psychotherapeutes Communaute de drogues et psychopathiques* Paris 1970

54 Para bibliografía sobre desviaciones sexuales cf *Libertad y Fidelidad en Cristo* II 625, n 165, W H Masters V E Johnson R C Kolodny (dir) *Ethical Issues in Sex Therapy and Research* Boston 1977

55 W H Masters l c 215

56 L c, 216

57 Cf B Haring *Omosessualita* en *Dizionario enciclopedico di teologia morale* Roma [4]1976 682 689, R Gallagher, *Understanding the Homosexual* «The Furrow» 30 (1979) 555 569

58 A Massone *Cause e terapia dell omosessualita* Varese 1970 83

59 L c, 112ss, 117ss

60 Cf J Katz, *Experimentation with Human Beings* Nueva York 1972 (con amplísima bibliografía), P Krauss *Medizinischer Fortschritt und arztliche Ethik* Munich 1974 79 101 B Freedman, *A Moral Theory of Informed Consent* en *Hastings Center Report* vol 5 n.º 4 (1975), 32 39, B H Bray, *Human Subjects in Medical Experimentation A Sociological Study of the Conduct and Regulation of Clinical Research* Nueva York 1975, V Jackson (dir), *Genetic Engineerings The Recombinant DNA Research Controversy* Birmingham Al 1977 J Wojcik *Muted Consent a Casebook in Medical Ethics* West Lafayette 1978

61 Ch E Curran *Politics Medicine and Christian Ethics* Filadelfia 1973 203

62 Cf B Haring *Ética de la manipulacion* 180 211

63 Cf J Katz l c 376 513

64 Cf B Haring *Ética de la manipulacion* 110 114 268 273

65 Puede encontrarse el texto completo en B Haring *Medical Ethics* 209 212

66 P Krauss, l c, 90

67 Cf J S Stumphauser (dir) *Behavior Therapy with Delinquents* Springfield Ill 1973

68 Cf P Ramsey *The Patien as Person* 20ss

Capitulo III (p 95 127

1 Bibliografía general sobre la muerte K Rahner *Sentido teologico de la muerte* Herder, Barcelona [2]1969, id, *Das Sterben vom Tod her gesehen* en *Mysterium Salutis* V Zurich y Einsiedeln 1976, 473 493 (version castellana en 5 vols Cristiandad Madrid 1975) *Archives of the Foundation of Thanatology* Nueva York 1969 1970 1971 etc (con abundante bibliografía), W Shibles *Death An Interdisciplinary Analysis* Whitewater Wisc 1974, D P Brooks, *Dealing with Death — A Christian Perspective* Nashville 1974 F Cutter *Coming to Terms with Death Facing the Inevitable with Wisdom and Dignity* Chicago 1974, J Caruso *Die Trennung der Liebenden Eine Phanomenologie des Todes* Berna y Stuttgart 1975, E Jungel, *Death The Riddle and the Mystery* Filadelfia 1975 O Thibault, *La maitrese de la mort* Paris 1975, G Heuse, *Guide de la mort* Paris 1975

J Ziegler, *Les vivants et la mort Essai de sociologie*, París 1975, W Kluge *The Practice of Death*, New Haven y Londres 1975 P Steinfels y R M Veatch *Death Inside Out Hastings Center Report*, Nueva York 1975, J Ch Hampe, *Sterben ist doch ganz anders*, Stuttgart y Berlin 1976, M D Heifetz, Ch Mangel *Das Recht zu sterben*, Francfort 1976, Ph A Aries *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, Munich 1976 St Baum, *Der verborgene Tod — Auskunfte uber ein Tabu* Francfort 1976, G H Poteet *Death and Dying A Bibliography (1950 1947)*, Troy, N Y, 1976, P Sporken, *Ayudando a morir* Sal Terrae Santander 1978 R M Veatch, *Death Dying and the Biological Revolution Our Quest for Responsability*, New Haven 1976 J Feiner, *Die Krankheit und das Sakrament des Salbungsgebetes* en *Mysterium Salutis* V 1976 494 550 L V Thomas *Anthropologie de la mort*, Paris 1976, U Eibach *Medizin und Menschenwurde Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht*, Wuppertal 1976 (con abundante bibliografía) H Ch Piper *Gesprach mit Sterbenden* Gotinga 1977 W Hofer (dir) *Leben mussen — sterben durfen Die letzten Dinge, die letzte Stunde* Bergisch Gladbach 1977, D Landy y otros, *Death* en *Enc of Bioethics* I Nueva York 1978, 221 307 (con abundante bibliografía), E Kubler Ross, *Leben bis wir Abschied nehmen* Stuttgart 1979, id, *On Death and Dying* Nueva York 1968 J Glover, *Causing Death and Saving Life* Londres [4]1979 H Thielicke *Wer darf sterben?* Friburgo de Brisgovia 1979, [J Pieper, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona [2]1977 H Vorgrimler, *El cristiano ante la muerte* Herder, Barcelona 1981 R Kastenbaum y otros autores *Entre la vida y la muerte* Herder Barcelona 1983 J Ratzinger *Escatologia*, Herder Barcelona 1980 H Thielicke *Vivir con la muerte* Herder Barcelona 1983]

2 D M High *Death Definition and Determination* en *Enc of Bioethics* I 304, cf M Heidegger, *Sein und Zeit* Friburgo de Brisgovia 1977, 319.349 353 (version castellana *El ser y el tiempo* Fondo de Cultura Económica Mexico [2]1962)

3 Cf I Illich, *Die Enteignung der Gesundheit — Medical Nemesis* Hamburg 1975, 180 (version castellana *Nemesis medica* Barral Barcelona 1975)

4 Cf R May, *Man s Quest for Himself* 65

5 Cf U Eibach l c, 145

6 L Wachter, *Der Tod im AT* Stuttgart 1967 203

7 *Gaudium et Spes* 18, comentario de J Ratzinger, *Das Zweite Vatikanische Konzil* III Friburgo de Brisgovia 1968 333 335

8 *Gaudium et Spes* 18c

9 Cf E Jungel *Tod*, Stuttgart 1971 98ss, H Gollwitzer, *Krummes Holz und aufrechter Gang Die Frage nach dem Sinn des Lebens* Dusseldorf 1971 109 (version castellana *Pregunto por el sentido de la vida* Atenas Madrid 1977)

10 Cf Kubler Ross, *Death and Dying* Nueva York 1968

11 R A Kalish, *Attitudes Toward Death* en *Enc of Bioethics* I 287

12 D Bonhoeffer *Widerstand und Ergebung* Munich 1970 407 cf 308

13 L c, 408

14 L c, 403

15 K Rahner *Curso fundamental sobre la fe* Herder Barcelona [2]1974 466

16 Ibid 466-467

17 U Eibach l c 535s

18 Cf U Eibach, l c, 309, K Jorns, *Nicht leben und nicht sterben konnen Suizidgefahrdung und Suche nach dem Leben* Gotinga 1979, 136

19 D H Smith y S Perlin *Suicide* en *Enc of Bioethics* IV, 1618

20 L c IV, 1620

21 Cf J Wunderli, *Moglichkeiten und Grenzen arztlicher Lebenserhaltungspflicht* en J Wunderli (dir), *Medizin im Widerspruch* Olten y Friburgo de Brisgovia 1977 199ss bibliografía general sobre la eutanasia P Mohr, *Die Freiheit zum Tod*, Hamburgo 1973 (uno de los primeros escritores alemanes posteriores a Hitler que se declara partidario de la eutanasia activa), D C Maguire, *Death by Choice*, Garden City, N Y, 1974, K Menninger, *El hombre contra si mismo*, Ediciones 62, Barcelona, J Wunderli, *Euthanasie oder Über die Wurde des Sterbens* Stuttgart 1974 H D Hiersche (dir) *Euthanasie Probleme*

der Sterbehilfe Eine interdisziplinare Stellungnahme Munich y Zurich 1975 J A Robertson *Involuntary Euthanasia of Defective Newborns A Legal Analysis,* «Stanford Law Review» 27 (1975) 213 267, J A Behnke y S Bock (dir) *The Dilema of Euthanasia,* Garden City N Y, 1975 Th Lohmann, *Euthanasie in der Diskussion Zu Beitragen aus Medizin und Theologie seit 1945* Dusseldorf 1975, V Eid (dir), *Euthanasie oder Soll man auf Verlangen toten?,* Maguncia 1975, J Toulat, ***Faut il tuer par amour?,*** París 1976, A Eser (dir) *Suizid und Eutnanasie als human und sozialwissenschaftliche Problem,* Stuttgart 1976 P Beretta (dir) con colaboraciones de B Haring y otros autores, *Morire si ma quando?* Milan 1977, [J Estruch S Cardus, *Lo suicidios* Herder 1982,] Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei *Declaratio de Euthanasia* AAS 72 (1980) 542 552, da una respuesta clarisima y detallada a este problema Mi definición de eutanasia coincide exactamente con la de este importante documento

22 Cf A Mayrhofer y P Porges *Moglichkeiten und Grenzen der Schmerzausschaltung mittels Nervenblockade* en A Eser (dir), 1 c, 121 124

23 Cf U Eibach, 1 c, 280

24 Cf K Jorns, 1 c, 17s

25 D Bonhoeffer, *Ethik,* Munich 1964, cf U Eibach, 1 c 287 295ss

26 *Suma teológica,* II-II, 64 5 ed Catól c) Madrid 17 vols

27 K Barth, *Church Dogmatics,* vol III Edimburgo 1961, pt 4 402

28 Cf D H Smith y S Perlin *Suicide* en *Enc of Bioethics* IV 1618 1627 (bibl)

29 L c 1624s cf U Eibach, 1 c, 232 P Sporken *Euthanasie im Rahmen der Lebens— und Sterbehilfe* en A Eser (dir) 1 c, 278ss

30 H Thielicke 1 c 27

31 H Pohlmeier (dir), *Selbstmordverhutung Anmassung oder Verpflichtung?* Bonn 1978, K P Jorns, *Nicht leben und nicht sterben Suizidgefahrdung und Suche nach dem Leben* Gotinga y Friburgo de Brisgovia 1979

32 D H Smith y S Perlin 1 c 223ss

33 Cf D Landy, *Death Anthropological Perspective* en *Enc of Bioethics* I 223ss

34 H Thielicke 1 c 55

35 Cf B Haring *Moraltheologische Überlegungen zu Suizid und Euthanasie* en A Eser (dir) 1 c 261 270, id *Eutanasia e teologia morale* en P Beretta (dir), 1 c, 221 232

36 G F Molinari, *Criteria for Death,* en *Enc of Bioethics* I 292 296, A M Capron, *Death Legal Aspects,* en *Enc of Bioethics* I, 296 301, W Kosl y E Scherzer (dir), *Die Bestimmung des Todeszeitpunktes,* Viena 1973

37 Cf R M Veatch *The Whole Brain Oriented Concept of Death An Outmoded Philosophical Formulation* «Journal of Thanatology» 3, n 1 (1975) 13 30

38 H Goerke y otros *Der Grenzbereich zwischen Leben und Tod* Gotinga 1976, 102 108

39 H Thielicke, 1 c, 63

40 J Wunderli *Euthanasie oder Uber die Wurde des Sterbens* Stuttgart 1974, 108

41 R Reichhardt, *Ethische und soziologische Probleme im Grenzbereich zwischen Tod und Leben,* en H Goerke, 1 c, 45 67

42 L c 50

43 A M Capron, 1 c I, 298ss

44 T Parsons, ***Death in the Western World,*** en *Enc of Bioethics* I 259

45 Cf U Eibach, 1 c, 299 y 403

46 A R Jonsen y G Lister *Life supporting Systems* en *Enc of Bioethics* II 845

47 G F Molinari, 1 c, 293

48 A M Capron, 1 c, 396

49 H Thielicke, 1 c, 50.

50 U Eibach, 1 c, 313s, W Ruff, *Organverpflanzung Ethische Probleme aus katholischer Sicht,* Munich 1971 H Pompey, *Fortschritt der Medizin und christliche Humanitat* ***Der Dienst der praktischen Theologie an einer*** *Medizin im Umbruch,* Wurzburgo 1974, id, *Gehirntod und totaler Tod Moraltheologische Erwagungen zur* ***Herztransplantation,*** «Munchner med Zeitschrift» 111 (1969) 736ss, R V Calme, ***Transplantation,*** «Journal of

Medical Ethics» 2 (1975) 59 60, T Dalyell, *Tissue for Transplantation* 1 c, 61 62 J Mahoney, ***Ethical Aspects of Donor Consent in Transplantation*** 1 c, 67-70, M Honecker ***Ethische Überlegungen zur Dialyse und Transplantation,*** «Zeitschrift fur Evangelische Ethik» 19 (1975), 129 147, J G Ziegler (dir), ***Organverpflanzung,*** Dusseldorf 1977, A L Jameton, ***Organ Donation,*** en *Enc of Bioethics* III 1152 1160 R J Howard J S Najarian, R C Fox R A McCormick, *Organ Transplantation* en *Enc of Bioethics* III 1160 1173

51 R J Howard y J S Najarian, 1 c, 1160

52 L c 1161

53 L c 1160

54 Pío XII, AAS 44 (1952) 779 789, cita p 786 787, cf AAS 48 (1956) 461 462

55 R A McCormick, *Organ Transplantation Ethical Principles,* en *Enc of Bioethics* III 1171, A Regan, *The Basic Morality of Organ Transplantation between Living Humans* «Studia Moralia» 5 (1968), 320 361, id, *Los transplantes en pro y en contra* Perpetuo Socorro, Madrid 1970

56 Cf R C Fox *Organ Transplantation Sociological Aspects,* en *Enc of Bioethics* III 1166 1169

57 *Enc of Bioethics* III, 1164

58 Cf la reglamentacion juridica del trasplante de organos, *Protokolldienst der Evangelischen Akademie Bad Boll* 6 1979 (con abundante bibliografía)

59 P Ramsey, *The Patient as Person,* New Haven 1970, 212 214

60 U Eibach, 1 c 496 497

61 Resolucion de la Sociedad alemana de cirugia en FAZ 6 de septiembre de 1979

62 U Eibach 1 c 169, 391 K Rahner, *Die Freiheit der Kranken in theologischer Sicht,* «Stimmen der Zeit» 100 (1975), 31 40

63 Para USA, cf R M Veatch *Truth Telling Attitudes,* en *Enc of Bioethics* IV, 1677-1682, A Pustet, *Die Wahrheit am Krankenbett,* Munich [2]1969, H Godan *Die Sogenannte Wahrheit am Krankenbett* Darmstadt 1972, E Ansohn, *Die Wahrheit am Krankenbett Grundfragen einer arztlichen Sterbehilfe* Hamburgo 1975 P Bolech, J Huber *Die Kommunikation der Wahrheit am Krankenbett* Arzt und Christ» 22 (1976) 97 102 P Sporken, *Umgang mit Sterbenden* Dusseldorf [4]1978

64 R Kalish, *Attitudes Toward Death* en *Enc of Bioethics* I 290

65 R M Veatch, 1 c, 1681, refiriendose a T Schulz y D Aderman *How the Medical Staff Copes with Dying Patients A Critical Review,* «Omega» 7 (1976), 11-21

66 M K Bowers (dir), *Wie konnen wir Sterbenden beistehen?* Munich 1971 100

67 H Thielicke, 1 c, 71

68 R Leuenberger, *Handbuch der christlichen Ethik* II, 112

69 Cf *Libertad y Fidelidad en Cristo,* II, 58 76 (*Veracidad y discrecion en la comunicación*) cf H Thielicke, 1 c, 74

70 Cf S Bok *Truth Telling Ethical Aspects* en *Enc of Bioethics* IV, 1683

71 Cf U Eibach 1 c, 468ss y 181

72 Pío XII, cita en AAS 49 (1957) 1027 1033, cf P Galindo, *Colección de encíclicas* Acción Catolica, Madrid [6]1962, II, 1809ss, «The Pope Speaks» 4 (1958) 393 398 H Thielicke, 1 c, 30, S Bok *Euthanasia,* en *Enc of Bioethics* I, 270

73 P Ramsey, *Ethics at the Edges of Life Medical and Ethical Intersections,* New Haven 1978, 192, cf 206

74 Cf P Ramsey, 1 c 177

75 H Thielicke 1 c, 13

76 U Eibach, 1 c, 343, cf 345 y 254ss

77 Cf A J. Dyck, *On Human Care,* Nashville [2]1978 73

78 W K Frankena *Ethics* Englewood Cliffs, N J [2]1973 47

79 A J Dyck, 1 c, 88 89

80 S Bok, *Death and Dying Ethical Views* en *Enc of Bioethics* I, 271

81 P Ramsey, 1 c, 182, donde se manifiesta de manera polémica contra el artículo de R A McCormick *To Save Life or to Let Die The Dilemma of Modern Medicine* «America» 13 Julio 1974, 6 10, 5 octubre, 1974, 169 173

82 U Eibach, l c , 504
83 P Ramsey, l c 182
84 I Illich, *Die Enteignung der Gesundheit — Medical Nemesis,* Hamburgo 1975, 9s, 53ss y 115ss, U Eibach, l c , 525ss, H Thielicke, l c , 34ss (versión castellana *Nemesis medica,* Barral, Barcelona 1975)
85 Cf V Eid R Frey (dirs), *Sterbehilfe oder Wie weit reicht die arztliche Beintands pflicht?* Maguncia 1978, 23
86 P M Veatch, *Enc of Bioethics* I, 279, cf la resolucion de la Sociedad alemana de cirugia en FAZ, 26 abril, 1979, texto de la Academia Suiza de Ciencias Médicas en V Eid, l c , 56 59
87 Pio XII, discurso a los medicos, 24 nov 1957, AAS 49 (1957) 1028, P Galindo, *Coleccion de encíclicas y documentos* , Acción Católica, Madrid [6]1962, II, 1818ss
88 Cf M McGatch, *Death and Dying Post biblical Christian Thought, Enc of Bioethics* I, 235
89 U Eibach, l c , 433
90 Cf R A McCormick, *Ambiguity of Moral Choice,* Milwaukee 1973, 1 112
91 Cf R M Veatch, *Euthanasia and Sustaining Life,* en *Enc of Bioethics* I, 280 282 W Uhlenbrink, *Der Patientenbrief — die privatautonome Gestaltung des Rechtes auf einen menschenwurdigen Tod,* NJW 12 (1978) 566 570
92 A J Dyck, *On Human Care* Nashville [2]1978 83ss cf Resolución de la Sociedad alemana de cirugia, l c
93 Buena informacion y reflexiones sobre la alternativa Hospicio, «Hospital Progress», (1979) 37 76

SECCIÓN SEGUNDA (p 129 130)

1 Con la expresion «la salud en la vida publica» manifestamos el programa de uno de los pioneros del pensamiento y accion católicos, Franz Josef Ritter von Buss, en su obra en tres volumenes, *System der gesamten Armenpflege,* 1843 1846, cf H Schipperges, *Zum System der Armen und Krankenpflege des Ritter von Buss* «Renovatio» 32 (Ratisbona 1976) 2 9
2 D Roessler *Ethos des Arztes der Zukunft,* «Renovatio» 32 (1976) 103

Capitulo IV (p 131 181)

1 Cf R Volkl, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament* Wurzburgo 1961, J B Metz (dir), *Fe y entendimiento del mundo* Taurus, Madrid 1970, id , *Zur Theologie der Welt* Maguncia Munich 1968 (version castellana *Teologia del mundo* Sigueme, Salamanca 1970), J Olinger, *Christliche Weltverantwortung Die Kirche in der Welt von heute,* Colonia 1968, P Schoonenberg, *Un Dios de los hombres* Herder Barcelona 1972, K Rahner, *Iglesia y mundo* en *Sacramentum Mundi* III, Herder Barcelona [2]1976, 752-775 (con bibliografía), G Haeffner, *Mundo,* en *Sacramentum Mundi* IV, Herder, Barcelona [2]1977, 826-839 (con bibliografia), U Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* Stuttgart [3]1970, J Fuchs, *Human Values and Christian Morality* Dublin 1970, W Kasper, *Fe e historia,* Sigueme, Salamanca 1974, P Kerans, *Theology of the World,* Nueva York 1974, G Bauer, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt Die politische Theologie von J B Metz als theologische Begrundung gesellschaftlicher Verantwortung,* Maguncia 1975, Ch Duquoc, *Presenza cristiana nella comunità umana Una problematica morale inedita,* en T Goffi (dir), *Problemi e prospettive di teologia morale,* Brescia 1976, 315 332, F. Schlosser, *Thema Welt, Ja zur Welt Schopfungsglaube Zukunft der Welt Neues Weltverhaltnis Spannungsfelder* Viena 1976, B Welte, *Die Wurde des Menschen und die Religionen,* Francfort 1977
2 *Gaudium et spes* 2, cf Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos y declaraciones,* BAC, Madrid, [5]1967, 209ss

3 *Gaudium et spes* 1
4 Cf R Volkl, l c , 18ss
5 Cf A V Bauer, *Freiheit zur Welt Zum Weltverstandnis und Weltverhaltnis des Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens* Paderborn 1967 229 233
6 Cf J B Metz, *Theologie der Welt* 46 50
7 K Rahner, l c 755
8 Sobre la complejidad de nuestra epoca, cf R Guardini, *Das Ende der Neuzeit,* Wurzburgo 1950, id *El poder* Cristiandad Madrid 1977 B Haring, *Fuerza y flaqueza de la religión* Herder, Barcelona [3]1967
9 *Gaudium et spes* 4 10
10 *Gaudium et spes* 3
11 *Gaudium et spes* 4
12 *Gaudium et spes* 10
13 *Gaudium et spes* 9
14 K Rahner, l c , 755
15 Cf B Haring, *Ética de la manipulación,* Herder, Barcelona 1978
16 P R Regamey, *Pauvrete chretienne et construction du monde* París 1967, 59
17 Cf G Haeffner l c 1308s
18 K Rahner l c , 773
19 Documentos de Medellin Sobre la justicia texto en J Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice Catholic Social Teaching since Pope John* Maryknoll, N Y , 1976 446s
20 N A Luyten, *Der Mensch als Selbst— und Weltgestalter* en N Luyten (dir) *Weltgestaltung als Herausforderung* Friburgo de Brisgovia v Munich 1973 34
21 J Moltmann, *Die Zukunft der Schopfung* Munich 1977 14
22 G y P Mische, *Toward a Human World Order Beyond the National Security Straitjacket* Nueva York 1977, 230s
23 D Bonhoeffer, *Ethics* Nueva York 1955 291
24 R Volkl, l c , 153, cf 19
25 G Haeffner, l c , 1304
26 J B Metz l c 45, cf 92, id *Konkupiszens* en H Fries (dir) *Handbuch theologischer Grundbegriffe* Munich 1962 843 851 (versión castellana *Conceptos fundamentales de la teologia* 4 vols , Cristiandad, Madrid 1966 1967)
27 C F von Weizsacker *Deutlichkeit Beitrage zu politischen und religiosen Gegenwartsfragen* Munich 1978, 102s
28 *Gaudium et spes* 39
29 *Gaudium et spes* 72
30 H D Wendland, *Die Welt verandern Zur christlichen Deutung der marxistischen These,* en F Karrenberg y J Beckman (dirs) *Verantwortung fur die Menschen* Stuttgart 1952, 27ss
31 K Marx, *La sagrada familia,* Critica, Barcelona 1978
32 E Schillebeeckx *Questions on Christian Salvation of and for Man* Tracy Kung Metz (dirs), *Toward Vatican III Work that has to be done* Nueva York 1978, 34 35 (versión castellana *Hacia el Vaticano III,* Cristiandad, Madrid 1978)
33 J B Metz, *Zur Theologie der Welt* 52
34 D Bonhoeffer, l c 25
35 L c 192
36 A Koberle, *Das Weltbild des Glaubens* en *Der Auftrag der Kirche Festschrift zum 70 Geburtstag von E Brunner* Zurich y Stuttgart 1959, 65s, 69
37 H U von Balthasar, *Verbum Caro* Einsiedeln 1960, 67
38 Cf W Zimmerli, *Die Weltlichkeit des Alten Testaments,* Gotinga 1971
39 D Wiederkehr *Die Wirklichkeit Christi im Horizont des Weltverhaltnisses Gottes und des Gottesverhältnisses der Welt,* en *Mysterium salutis* III 1, 1970, 520 648, cita p 643, version castellana Cristiandad Madrid 1975, 5 vols
40 J B Metz, *Zur Theologie der Welt* 19
41 Ibid 26, cf 40ss

42 Cf J Moltmann, *Die Zukunft der Schopfung* Munich 1977, 35
43 E Kasemann, *Die Versohnungslehre im Neuen Testament*, en E Dinkler (dir) *Zeit und Geschichte*, Tubinga 1964, 34
44 J Moltmann *Mensch Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart* Stuttgart y Berlín 1977, 34
45 D Wiederkehr l c 520s
46 K Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV 3 383
47 K Barth, *Auferstehung der Toten Eine akademische Vorlesung uber 1 Kor 15* Munich 1924 122
48 A Schmemann *For the Life of the World Sacraments and Orthodoxy*, Nueva York [2]1977 68
49 Cf J B Metz *Zur Theologie der Welt* 85s
50 *Gaudium et spes* 44
51 *Lumen gentium* 8 cf Concilio Vaticano II *Constituciones decretos y declaraciones* ed Católica, Madrid [5]1976 p 9ss
52 O von Nell Breuning *Soziale Sicherheit? zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung* Friburgo de Brisgovia 1979 202
53 L c 224 Pienso que el concepto individualista de pecado y redencion que tiene Nell Breuning le hace adoptar una postura extremadamente crítica de la teologia politica como tal no solo respecto de algunos acentos concretos
54 *Carta a Diogneto*, especialmente capitulos 5 y 6
55 J Gremillion *The Gospel of Peace and Justice* 4
56 En esta seccion sigo, principalmente, a U Duchrow (dir) *Zwei Reiche und Regimente Ideologie oder evangelische Orientierung?*, Gutersloh 1977 cf H H Schrey (dir) *Reich Gottes und Welt* Darmstadt 1969, K H Hertz (dir) *Two Kingdoms and One World A Source Book in Christian Ethics* Minneapolis 1976
57 Cf F Gogarten, *Die Schuld der Kirche gegen die Welt* Jena 1928, id, *Politische Ethik* Jena 1932 id *Ist Volksgesetz Gottesgesetz?*, Hamburgo 1934, id *Die Kirche in der Welt*, Heidelberg 1942, id, *Der Mensch zwischen Gott und Welt* Stuttgart [2]1956 id *Verhangnis und Hoffnung der Neuzeit* Stuttgart [2]1958, id, *Jesus Christus Wende der Welt* Tubinga 1966 cf A V Bauer, *Freiheit zur Welt Zum Weltverstandnis und Weltverhaltnis der Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens* Paderborn 1967
58 Cf U Duchrow, l c 282
59 L c 13 20, 25 287s
60 L c 22, 25
61 L c 278 282s 288
62 Cf E Kasemann *An die Romer* Tubinga [2]1974
63 U Duchrow, l c 275ss
64 L c 302s
65 Cf U Occhiali *Presenza a Dio e presenza al mondo* Milan 1974
66 Sinodo de los obispos Roma 1974 *Evangelization of the Modern World* Declaracion n.º 12 en «Word and Worship», en febr (1975) 100
67 J Desrochers, *Christ the Liberator* Bengalore 1977, 47
68 Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, esp n 13 15, cf la ed castellana publicada por Editorial Herder, Barcelona 1980 con un comentario de B Haring
69 Cf K Rahner, l c 753, 757, 764
70 *Redemptor Hominis* 11
71 J Gremillion, l c 132
72 R von Thaden *Wie Reformen verfehlt wurden am Beispiel der Hochschulen und Kirchen* «Evangelische Kommentare» 12 (1979) 450
73 R L Shinn, *How Control Technology? Faith Science Conference An Overview* «Christian Century» 39 (1979) 268
74 *Ad gentes* 1
75 Sínodo de los obispos Roma 1971 *Justicia en el mundo moderno* 39 48, en J Gremillion, l c 522s

76 U Duchrow l c 276ss 294 297ss
77 J B Metz, l c 86s, 87s
78 D Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (cartas del 18 y 21 de julio de 1944) Munich 1970, 395, version castellana *Resistencia y sumisión*, Ariel, Barcelona 1969
79 Y Congar *Der christliche Mensch im Spannungsfeld der Geschichte und Gesellschaft* en E Kellner (dir) *Schopfertum und Freiheit in einer humanen Welt*, Francfort y Zurich 1969, 65, cf tambien Y Congar *Cristianos hacen la historia* Palabra Madrid 1968
80 C F von Weizsacker, *Deutlichkeit* 153
81 O von Nell Breuning, l c 204, 212
82 W Simpfendorfer, *Ökumene lernen* «Evangelische Kommentare» 12 (1979) 461
83 Sobre pluralismo, cf *Libertad y fidelidad en Cristo* II 177 183, 324 327
84 Sobre secularismo, cf *Libertad y fidelidad en Cristo* II, 370 373
85 *Gaudium et spes* 5
86 Cf G Altner, *Zwischen Natur und Menschengeschichte Perspektiven fur eine neue Schopfungstheologie* Munich 1975
87 Cf J Moltmann *Mensch* 44
88 G y P Mische l c 6 17 31
89 P R Régamey, l c 9ss
90 Cf capitulo IX de este volumen
91 El *ayatollah* Khomeini de Iran pretende, desde hace mucho tiempo, ser un simbolo de este tipo de religión desfasada Probablemente, nadie puede manifestar mejor que lo ha hecho el lo absurdo de un sistema eclesial donde la ambicion de poder y de riqueza se unen a un uso fundamentalista inhumano de los libros sagrados y de un legalismo cercano a la anomia
92 K Rahner, l c 766 cf B Haring *Faith and Morality in the Secular Age* Slough y Nueva York 1973
93 J B Metz, l c 52
94 Pio XI *Casti connubii* AAS 22 (1930) 545 cf P Galindo *Coleccion de enciclicas y documentos* Accion catolica Madrid 1967, 1609
95 L c 546, 577
96 L c 547 557 560 563
97 L c 583
98 F Gogarten *Die Kirche in der Welt* Heidelberg 1948 127
99 J B Metz l c 30 cf 60ss
100 L c 23s
101 L c 42
102 K Rahner *Espiritualidad antigua y actual* en *Escritos de teologia* VII, Taurus, Madrid 1969 13 35 cita 28
103 K Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* Herder, Barcelona [2]1979 467s
104 J B Metz, l c 47
105 Y Congar, l c 92ss 96
106 *Gaudium et spes* 22s cf *Lumen gentium* 16
107 *Gaudium et spes* 26 cf 38 41 57
108 J B Metz l c 45
109 L c 75
110 Cf A Auer *Autonome Moral und Glaube* Dusseldorf 1971 id, *Weltoffener Christ*, Dusseldorf [2]1962
111 *Decreto sobre el apostolado seglar* 7
112 *Gaudium et spes* 36, cf 41
113 *Redemptor Hominis* esp 8 cf ed castellana con un comentario de B Haring Herder Barcelona 1980
114 A Koberle, *Das Weltbild des Glaubens*, 70 cf 66
115 A Rahner, *Sacramentum Mundi* IV 758 765
116 A V Bauer *Freiheit zur Welt* 43ss 59 187ss
117 U Duchrow, l c 277

118 C F von Weizsacker, *Deutlichkeit* 157ss, cf G Schnellmann, *Theologie der Technik 40 Jahre Diskussion um die Technik, zugleich ein Beitrag zu einer Theologie der Technik,* Colonia y Bonn 1974

119 Cf D von Hildebrand, *Katholisches Berufsethos,* Augsburgo 1931, A Auer, *El cristiano en la profesión,* Herder, Barcelona 1970, H Asperger, Ch Leitmaier, F A Westphalen (dirs), *Ein Chor der Antworten Glaube und Beruf,* Viena y Munich 1969, M Oraison, *Berufsfindung und Berufung* Francfort del Meno 1972

120 Cf A Auer 1 c 65ss

121 Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III, 21, ed Catolica, Madrid, 2 vol , Pseudo-Dionysio, *De coel hier* 3

122 A Auer, 1 c 78

123 M Luther, *Predigten* Weimarer Luther Ausgabe 15, 625 (version castellana en *Obras de M Lutero,* Sígueme, Salamanca 1977)

124 M Luther, *Ob Kriegsleute auch im seligen Stand sein konnen* WA 19, 656

125 Cf K Dunkmann *Die Lehre vom Beruf Eine Einfuhrung in die Geschichte und Soziologie des Berufs* Berlín 1922, 92s

126 *Gaudium et spes* 48 51, cf B Haring, *Libertad y fidelidad en Cristo* II, 510 563

127 Cf U Sanchez, *La crisis sacerdotal según la «Gaudium et spes» Actitudes y caminos de superación,* Caracas 1977 (con prólogo de B Haring)

128 A Auer, 1 c 131ss, cf 246 259

129 D Bonhoeffer *Ethik* Munich ^{3}1953, 70

130 L c 257

131 Cf nota 123

132 Cf D von Hildebrand, 1 c , 19 22, A Auer, 1 c 353 373

133 Cf M Oraison, 1 c 108

134 K Rahner, *Escritos de Teología* VII 27s

135 E Kasemann, *Der Ruf nach Freiheit,* Tubinga ^{5}1971, (versión castellana *La llamada de la libertad,* Sígueme, Salamanca 1975

136 Y Congar, *Der Christliche Mensch im Spannungsfeld der Geschichte und Gesellschaft* en E Kellner (dir), 1 c 90

137 C F Weizsacker 1 c , 153

138 Cuando Juan XXIII repitió en 1959, en algunas ocasiones públicamente «Haring ha modernizado la teología moral», algunos habrían respondido «Haring es un modernista » Pero muchos no serían capaces nunca de distinguir entre modernidad y modernismo

139 J Gremillion, 1 c , 2, cita de Pablo VI *Octogesima adveniens* 37

140 E Schillebeeckx, 1 c 36

141 J B Metz, *Zur Theologie der Welt* 86

142 Cf G y P Mische, 1 c , 203, 213, J Moltmann, *Mensch,* 42s

143 J B Metz, *Zur Theologie der Welt* 88

144 J Moltmann, *Theologie der Hoffnung,* Munich 1964, 304

145 Cl Tresmontant, *Essai sur la pensee hebraique* París 1953 43

146 Y Congar, 1 c 102

147 C F von Weizsacker 1 c 164

148 H D Wendland, *Die Welt verandern,* 1 c 33

149 J B Metz, *Zur Theologie der Welt* 146

Capitulo V (p 182 222)

1 R L Carson *The Silent Spring,* Nueva York 1962, C R Taylor, *Das Selbstmordprogramm,* Francfort 1970, H Weinzierl, *Das grosse Sterben Umweltnostand Wege in eine bessere Welt,* Munich 1971, B Commoner, *El circulo que se cierra* Plaza Janés, Barcelona 1973 E Weizsäcker, *Humanökologie und Umweltschutz,* Stuttgart 1972, B Ward y R Dubos *Only One Earth The Care and Maintenance of a Small Planet* Penguin Books, 1972, F W Dahmen W Heiss, *Umwelt ein Schlagwort oder rettende Einsicht?,* Salzburgo ^{3}1973, H Liebmann, *Ein Planet wird unbewohnbar Ein Sunderregister der Menschheit von der Antike bis zur Gegenwart,* Munich 1973, H Siebert, *Das produzierte Chaos Ökonomie und Umwelt,* Stuttgart 1973, R Dumont, *L'utopie ou la mort?,* París 1973 (versión castellana *La utopía o la muerte,* Villalar, Madrid 1978), G Altner, *Schopfung am Abgrund,* Neukirchen - Vluyn 1974, H Gruhl *Ein Planet wird ausgeplundert Schreckensbilanz unserer Politik,* Francfort 1975, H D Engelhardt (dir), *Umweltstrategie,* Gütersloh 1975, E F. Schumacher, *Small is Beautiful,* Nueva York y Londres 1975, G Remmert *Umwelt und Gesellschaft,* «Stimmen der Zeit» 196 (1978) 85 94, E Pies (dir) *Überleben wir die Zukunft? Ummeltkrise - materielle und ethische Aspekte* Stuttgart 1979, [P Ehrlich, *Poblacion Recursos y medio ambiente,* Omega, Barcelona 1974, id , *El hombre y la ecosfera,* Blume (Hermann), Madrid 1979, E Eppler, *Hay poco tiempo para el tercer mundo,* Aguilar, Madrid 1973]

2 C Amery *Natur als Politik Die okologische Chance des Menschen,* Reinbeck 1977, 36s

3 Cf G Liedke, *Im Bauch des Fisches Ökologische Theologie,* Stuttgart y Berlín 1979, 101

4 G von Wahlert, *Der Mensch als Bestandteil der Evolution* en Aichlein/Liedke (dirs), *Naturwissenschaft und Theologie,* Neukirchen 1974, 239

5 L K Caldwell, *Environment a Challenge for Modern Society,* Garden City 1970, x

6 L c 66

7 Cf. 1 c 89

8 Ch Birch, *Nature God and Humanity in Ecological Perspective,* «Christianity and Crisis» 39 (1970) 261

9 L c 265

10 G Altner *Zwischen Natur und Menschengeschichte Perspektiven fur eine Schopfungstheologie,* Munich 1975, 91

11 M Mead y W Fairservis, *Kulturelle Velhaltensweisen und die Umwelt des Menschen,* en D Engenhardt (dir), *Umweltstrategie,* 1 c 15 32

12 L c , 24, 30s

13 Th S Derr, *Ecology and Human Needs,* Filadelfia ^{2}1975, 31

14 R Gore, *The Desert An Age Old Challenge Grows,* «National Geographic» 156 (1979) 585 639

15 E F Schumacher, *Small is Beautiful Economics as if People Mattered,* Nueva York y Londres 1975, 15s

16 L K Caldwell, 1 c 21

17 L c 81

18 G Rr Taylor, *Das Selbstmordprogramm* 144

19 *Prospects and Hazards of New Genetic Technologies,* «Christianity and Crisis» (1979) 247-252 (cita, p 251)

20 K Lorenz, *Die acht Todsunden der zivilisierten Menschheit,* Munich ^{7}1974, 107 (version castellana *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada,* Plaza Janés, Barcelona 1973)

21 J V Taylor, *Enough is Enough,* Londres ^{7}1976, 24

22 C F von Weizsacker, *Deutlichkeit Beitrage zu politischen und religiosen Gegenwartsfragen,* Munich y Viena 1978, 54

23 C F von Weizsacker *Die Rettung der Lebenswelt und der Erwartungshorizont der Zukunft,* «Universitas» 34 (1979) 897 904, Engelhardt, 1 c 225.

24 L K Caldwell, 1 c 134

25 Cf para esta sección B J Sittler, *The Ecology of Faith,* Filadelfia ^{2}1970, A Portmann, *Naturschultz wird Menschenschulz* Zurich 1971, *United Nations Conference on the Human Environment Panel of Experts on Development and Environment,* Ginebra 1972, C Amery, *Das Ende der Vorschung Die gnadenlosen Folgen des Christentums* Hamburgo 1972, M Schmoemann, *Wachstumstod und Eschatologie Die Herausforderung christlicher Theologie durch die Umweltkrise,* Stuttgart 1973, F Cramer, *Fortschritt durch Verzicht Ist das biologische Wesen Mensch seiner Zukunft gewachsen?,* Munich 1975, Th Sieger Derr, *Ecology and Human Need,* Filadelfia 1975, G Altner, *Schopfung am Abgrund Die Theologie vor der*

Umweltfrage, Neukirchen Vluyn [2]1977, O H Steck, *Welt und Umwelt* (confrontación bíblica), Stuttgart 1978, J Renker, *Umweltfeindliche Moral? Zur Weltverantwortung der Christen,* «Theologie der Gegenwart» 22 (1979), 11 18, «Herderkorrespondenz» 33 (1979), 91 94, *Theologie und Naturwissenschaft zu einer Tagung der Evangelischer Akademie Arnoldheim,* K A Wohlfahrt, *Die Umweltkrise als Bewertungsproblem* «Stimmen der Zeit» 197 (1979 173 182 (con bibliografía seleccionada), K M Meyer Abich (dir), *Frieden mit der Natur,* Friburgo de Brisgovia 1979, G Liedke, *Im Bauch des Fisches Ökologische Theologie,* Stuttgart 1979

26 Th S Derr, l c , y G Liedke, l c , hacen referencia frecuentemente a autores que tratan de echar la culpa de la falta de responsabilidad en los problemas ecologicos no solo a los cristianos, sino, incluso a la Biblia

27 P Ehrlich, *How to be a Survivor* Ballantine Books, 1971, 129

28 M Mead, l c 17ss

29 J Passmore, *Man s Responsability for Nature,* Nueva York 1974, 17 (version castellana *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza,* Alianza, Madrid 1978)

30 R Descartes, *Discours de la méthode,* parte sexta, *Oeuvres,* París 1864, I, 55 56 (versión castellana *Discurso del metodo,* Espasa Calpe, Madrid 1980)

31 R Descartes, *Les principes de la philosophie,* parte tercera, *Oeuvres* II, 92, cf 76 (version castellana *Los principios de la filosofia* Reus, Madrid 1925)

32 Cf Ch Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche,* Munich 1968, id , *Schöpfung* Stuttgart y Berlin 1971, id , *Ertrag der Forschung Genesis 1 11,* Darmstadt 1972, G Liedke, l c 85ss

33 E F Schumacher, l c 14, en el mismo sentido, C F Weizsacker, *Der Garten des Menschlichen,* Munich Viena [5]1978, 94

34 Cf F Blanke, *Unsere Verantwortung gegenuber der Schopfung,* en *Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt Festschrift fur E Brunner* Zurich y Stuttgart 1959, 194

35 G Liedke l c 114

36 L c 66

37 F Bacon, *Religious Meditations,* en *Works of Francis Bacon* (dir Spedding), vol VII, 253

38 J Passmore l c 19

39 F Bacon, *Novum Organum* Aphorism 129, *Works* vol IV, 114, versión castellana en Fontanella, Barcelona 1979

40 Th S Derr, l c 77

41 E F Schumacher, l c 151

42 G Altner, *Zwischen Natur und Menschergeschichte* 170

43 Th S Derr, l c 44

44 R Shinn, *Ethics and the Family of Man,* en M Hamilton (dir), *The Little Planet* Londres y Nueva York 1970, 138

45 No es mi intención aventurar aqui una valoracion del conjunto y de los detalles del moderno proceso de la teología (especialmente norteamericana), basado en gran medida en el proceso filosófico de N Whitehead Sin que ello se entienda como aceptación de tal proceso, pienso que su afinidad con la ética dinámica de la ecología es digna de ser tenida en seria consideracion Cf G Liedke, l c 103ss, y «Evangelische Kommentare» 12 (1979) 438 439 *Demutige Wissenschaft,* Th S Derr, l c 27, 38 42

46 W Heisenberg *Das Naturbild der heutigen Physik,* en Bayerische Akademie der Schonen Kunste (dir), *Die Kunste im technischen Zeitalter,* 1956, 45ss

47 Cf G Liedke, l c 107 153, 177

48 Th S Derr, l c 158

49 Cf Derr, l c 23s, Liedke, l c 155 162

50 Th S Derr, l c 175

51 Cf H Westmuller, en H D Engelhardt (dir), l c 321

52 Th S Derr, l c 89s

53 L c 17s

54 E F Schumacher, l c 96

55 Ch Birch, *Nature, God and Humanity in Ecological Perspective,* l c 264

56 L c 266

57 Texto en J Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice* Maryknoll 1976 109.

58 G y P Mische, *Toward a Human World Order,* Nueva York 1977, 256

59 E F Schumacher, l c 31, cf W Harich, *Consumismo sin crecimiento* Materiales, Barcelona 1978

60 Cf C F von Weizsacker *Deutlichkeit* 58 69, 74 80ss

61 L K Caldwell, l c 108

62 A J Dyck, *On Human Care,* Nashville [2]1978, 46

63 Cf H Hoefnagels *Die neue Solidaritat,* Munich 1979 192

64 K Polanyi ha contribuido en gran medida a la reflexion sobre el crecimiento existencial Cf su obra *Comercio y mercado en los imperios antiguos* Labor Barcelona 1976

65 Para esta seccion cf los diversos informes del Club de Roma, comenzando con D Meadow, *The Limits of Growth* etc , P Bohm y A V Kneese, *The Economics of Environment* Londres 1971 *Der Rat der Sachverstandi fur Umweltfragen Umweltgutachten 1974* Stuttgart 1974 P O Barkley y D W Seckler *Economic Growth and Environmental Decay The Solution Becomes the Problem,* Nueva York 1972 G Myrdal *Ökonomie in einer verbesserten Umwelt* en H von Nussbaum (dir), *Die Zukunft des Wachstums Kritische Antworten zum «Bericht des Club of Rome»,* Dusseldorf 1973, D Gabor, U Colombo, A King, R Galli, *Das Ende der Verschwendung Zur Materiellen Lage der Menschheit Ein Tatsachenbericht an den Club of Rome* Stuttgart 1976 H Swoba *Die Qualitat des Lebens Von Wohlstand zum Wohlbefinden* Stuttgart 1973, E Eppler *Massstabe fur eine humane Gesellschaft Standard oder Lebensqualitat,* Stuttgart 1974, E F Schumacher *Es geht auch anders Jenseits des Wachstums* Basilea 1974 J V Taylor *Enough is Enough* Londres 1975, I Illich *Selbstbegrenzung Eine politische Kritik der Technik* Hamburgo 1975 M Linquist, *Economic Growth and the Quality of Life Analysis of the Debate Within the World Council of Churches* 1966 1974 Helsinki 1975, O Jensen *Unter dem Zwang des Wachstums Ökologie und Religion* Munich 1977 H Siebert *Ökonomische Theorie der Umwelt* Tubinga 1978 H Ch Binswanger W Geissberger Th Ginsburg (dirs) *Der NAWU Report Wege aus der Wohlstandsfalle Strategien gegen Arbeitslosigkeit und Umweltkrise,* Francfort 1978

66 Cf E F Schumacher *Small is Beautiful* 119 121 H D Engelhardt l c 349

67 Hoefnagels, l c 33

68 E F Schumacher, l c 46

69 Cf H D Engelhardt, l c 76

70 F G Dolan *The Economic Strategy for Environmental Crisis* Nueva York 1971 9

71 U E Simonis, *Lebensqualitat Ansaze zur Gewinnung sozio okonomischer Ziele* en H D Engelhardt, l c 352

72 E F Schumacher, l c 33

73 Cf H D Engelhardt, l c 326

74 B Ward, *Only One Earth* «Anticipation» 11 (1977) 31

75 Juan XXIII, *Mater et Magistra* 188, 189, 192 cf J Gremillion l c 99, cf ed castellana con comentario de E Welty Herder Barcelona 1963

76 John Passmore, l c 47

77 C Cortecote Parkinson *Big Business* Londres 1974, 217ss, 228ss

78 J King, *Prospects and Hazards of New Genetic Technologies,* l c 248

79 John Passmore, l c 62

80 Cf L Wierling, *Die Grenzen des Wachstums,* en H D Engelhardt, l c 379-392

81 E F Schumacher, l c 70, K Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit,* Munich [7]1974 21 (versión castellana *Los ocho pecado mortales de la humanidad civilizada,* Plaza Janés, Barcelona 1973)

82 Pablo VI *Octogesima adveniens* 10 11, 12 (texto castellano completo en «Ecclesia» XXX, 1971, 645ss), cf J Gremillion, 109

83 Cf H Westmuller, *Die Umweltkrise Eine Anfrage an die Theologie* en H D Engelhardt, l c 344

84 E F Schumacher, l c 204

85 L c 38

86 L c 146
87 C F von Weizsacker, *Deutlichkeit* 91
88 H Schelsky, *Auf der Suche nach der Wirklikeit,* Dusseldorf y Colonia 1965, 449
89 Cf H Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilization* Colonia y Opalden 1961
90 Cf J Ellul, *La technique ou l'enjeu du siecle,* Paris 1954, 160, 255, cf tambien id, *El siglo* XX *y la técnica,* Labor Barcelona 1960
91 C F von Weizsacker, 1 c 69, H D Engehardt, 1 c 56
92 Th S Derr, 1 c 146
93 A J Moore, *Meeting on Science and Faith Debates — Ethics and Technology,* «Christianity and Crisis» (1979) 245
94 J Passmore, 1 c 58
95 Th S Derr, 1 c 90s
96 L c 145
97 A Pigon, *The Economics of Welfare* Londres ^{4}1932, 184
98 E F Schumacher, 1 c 146 159
99 L c 146
100 J Passmore, 1 c 50
101 Cf *Libertad y Fidelidad en Cristo* II, cap II, sobre belleza y arte, cf O Jensen, *Unter dem Zwang des Wachstums* 97
102 E F Schumacher, 1 c , 34
103 Pablo VI, *Octogesima adveniens* 21, Juan Pablo II, *Redemptor hominis* 8, 16 cf ed castellana Herder, Barcelona 1980
104 Th S Derr, 1 c 136
105 R Dumont, *L outopie ou la mort?,* Paris 1974 59
106 Th S Derr, 1 c 148
107 Cf E Laszlow y otros, *Goals for Mankind A Report to the Club of Rome on the New Horizons of the Global Community,* Nueva York 1977, 387, 451ss
108 J King, *Prospects and Hazards of New Genetic Technologies* 1 c 252
109 H Hoefnagels, *Die neue Solidaritat,* Munich 1979, 35
110 E F Schumacher, 1 c 19 y 134-145
111 A J Moore, 1 c 224 227, H N Janowski, *Fur eine Ethik des Lebens Von der ckonomischen Weltkonferenz in Boston* «Evangelische Kommentare» 12 (1979), 514 517
112 A D Sacharow, «Neue Zurcher Zeitung» 3 de mayo de 1978
113 C F von Weizsacker, *Deutlichkeit* 43ss
114 H Hoefnagels, 1 c 197, nota 28
115 J King, 1 c 252
116 C F von Weizsacker, *Deutlichkeit* 48
117 L c 74, K Lorenz, 1 c 37, expresa esta idea de forma aun más dramática, cf R Jungk, *Atomstaat Vom Fortschritt in die Unmenschlichkeit,* Munich 1977
118 J Gremillion, 1 c 94
119 E F Schumacher, 1 c 230s
120 D Meadows, *Die Grenzen des Wachstums* Stuttgart 1972, 172s
121 J Passmore, 1 c 170
122 L c 95
123 H Hoefnagels, 1 c 57

Capítulo VI (p 223 256)

1 *Gaudium et spes* 53 62 (ed castellana en Concilio Vaticano II, *Constituciones decretos y declaraciones,* BAC, Madrid ^{5}1967) Idéntico significado tiene el hecho de que en el primer consistorio consultivo convocado por Juan Pablo II con los cardenales, el resultado más evidente fue la fuerte convicción de los participantes en el sentido de que había que prestar mucho mayor atención a la tarea de distinguir bien la cultura moderna y

de la diversidad de las culturas Bibliografía general sobre cultura y moral M Scheler, *Soziologie und Weisheitslehre,* vol I, *Moralia,* Leipzig 1923, J Dewey, *Freedon and Culture,* Nueva York 1939, R Guardini, *La cultura como obra y como riesgo,* Cristiandad, Madrid 1960, S Niebuhr, *Christ and Culture,* Nueva York 1956, B Haring, *Fuerza y flaqueza de la religión* La sociología religiosa como llamamiento al apostolado, Herder, Barcelona ^{3}1967, 288 328 Religion y cultura (p 326-328, bibliografía), D D Lee, *Freedom and Culture* Englewood Clifts N J 1959, J Messner *Kulturethik mit Grundlogung von Prinzipienethik und Personlichkeitsethik* Innsbruck ^{2}1959, G Gurvitch, *Morale théorique et sciences des moeurs,* Paris ^{3}1961, id , *La science des faits moraux et la morale théorique chez E Durkheim,* en G Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie,* París ^{2}1963, vol I, c X, id , W E Moore *Sociología del siglo XX,* Ateneo, Madrid 1970, K Brockmuller, *Industriekultur und Religion* Francfort 1964, P Tillich, *Teologia de la cultura,* Amorrortu, Madrid 1974, id , *Die religiose Substanz der Kultur,* Stuttgart 1967, H Freyer, *Schwelle der Zeiten Beitrage zur Soziologie der Kultur* Stuttgart 1965, L Huber, *Prinzipien und Moglichkeiten christlicher Kulturpolitik,* Wurzburgo 1965, A F Bednarski, *Église, culture et promotion humaine,* Paris 1970, id , *Introduzione alla teologia della cultura,* Roma 1973, J Habermas, *Kultur und Kritik* Francfort 1973, diversos autores, *Cristianesimo e cultura,* Milan 1975, Th M McFadden (dir), *America in Theological Perspective* Nueva York 1976, L J Lubetak, *The Church and Cultures An Applied Anthropology for the Religious Works,* South Pasadena ^{2}1977, J Senior, *The Death of Christian Culture,* Arlington House 1978, Ch Lash, *The Culture of Narcisism,* Nueva York 1979, A Peccei, *La calidad humana* Taurus, Madrid 1977
2 *Gaudium et spes* 53
3 R Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society,* Londres 1963, Nueva York ^{1}1934
4 J Messner, 1 c 331
5 G Gurvitch, *Sociologie de la morale,* en Gurvitch (dir), *Traité de sociologie,* ^{3}1968, 137, H Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris ^{16}1934
6 J Moltmann, *Mensch Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart,* Stuttgart y Berlín 1977, 24
7 *Gaudium et spes* 58
8 J Messner, 1 c 357
9 *Gaudium et spes* 62
10 *Gaudium et spes* 56, 61
11 *Gaudium et spes* 36, 58, sobre los valores permanentes y la autonomía de la cultura, cf J Messner, 1 c 410ss, 425ss
12 Cf J Messner, 1 c 359
13 Cf R Scherer, *Cultura,* en *Sacramentum Mundi* II, 97 106
14 *Gaudium et spes* 55 esto es también preocupación y tema principal de la encíclica *Redemptor Hominis,* de Juan Pablo II
15 Cf C F von Weizsacker, *Der Garten des Menschlichen* Munich ^{5}1978, 62
16 Cf J Messner, 1 c 425ss
17 Cf J Messner, 1 c 351ss 379, G. Gurvitch, *Sociologie de la morale,* 1 c 143
18 *Gaudium et spes* 56
19 *Gaudium et spes* 62
20 *Gaudium et spes* 60
21 *Gaudium et spes* 60
22 Cf el excelente estudio sobre escuelas alternativas en Alemania Federal, Francia, Italia, Gran Bretaña y USA, ofrecido por 30 expertos D Goldschmidt y P M Roeder, (dirs), *Alternative Schulen? Gestalt und Funktion nichtstaatlicher Schulen im Rahmen des offentlichen Bildungswesens,* Stuttgart 1979
23 *Gaudium et spes* 59
24 Cf *Tradición y adaptación a la luz del misterio de la encarnación,* en B Haring, *El mensaje y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 83 98
25 *Ad gentes* (sobre las misiones) 19
26 Juan Pablo II, exhortación apostólica sobre la catequesis, *Catechesi Tradendae,* 53,

cf la version castellana *Sobre la catequesis hoy* con un comentario de A Exeler, Herder, Barcelona 1981

27 *Ad gentes* 21

28 B Haring, *Evangelization Today,* Slough y Notre Dame, Ind 1974, B Buhlmann, *The Coming of the Third Church* Slough y Maryknoll, N Y 1976

29 Cf *Lexikon fur Theologie und Kirche Das Zweite Vatikanische Konzil* III, 263

30 M Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* Halle [3]1927, 565

31 J Messner, l c 388

32 G Gurvitch, *Traite de sociologie* 139

33 R Otto, *Lo santo,* Revista de Occidente, Madrid [2]1973 id, *West Östliche Mystik Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* Gotha [2]1929 id, *Freiheit und Notwendigkeit Ein Geprä ch mit Nicolai Hartmann uber Theonomie und Autonomie der Werte,* Tubinga 1940, B Haring, *Das Heilige und das Gute Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug,* Kraillıng 1950, 167-187

34 A Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* Düsseldorf Sin embargo Auer jamás cita las obras de R Otto

35 Cf C Kalisa, *Le culte et la croyance aux ancetres au Rwanda confrontés avec le message chretien,* disertación no publicada, Academia Alfonsiana, Roma 1972, J R Goody, *Death, Property and Ancestors* Londres 1962

36 F Bockle, *Fundamentalmoral,* Munich 1977, 229

37 Cf Lopez Azpitarte, *Etica humana y moral cristiana,* «Studia Moralia» 15 (1971) 33

38 He tratado este tema más explícitamente en mi obra *Evangelization Today* y en el ultimo capítulo del tomo III de esta misma obra

39 *Gaudium et spes* 43, *Ad gentes* 21 y 41, *Decreto sobre el apostolado seglar* 7, *Decreto sobre la comunicación social* 21

40 Se trata esta relación de manera mas completa en *Libertad y Fidelidad en Cristo* I, cap VII

41 Cf G Gurvitch *Traite de sociologie,* París [3]1968, 145

42 L c 146

43 L c 171

44 *Libertad y Fidelidad en Cristo* I, cap III

45 G Gurvitch, l c 160

46 *Les quatre livres de Konfucius,* Ho Kien Fou 1895, 616

47 G Gurvitch, l c 151, 158-160

48 L c 164

49 L Gilley, *Catholicism Confronts Modernity* Nueva York 1975, 198, cf 22

50 *Lumen gentium* 1, cf B Haring, *The Sacraments in a Secular Age A Vision in Depth and its Impact on Moral Life,* Slough 1976

51 G Gurvitch, l c 155

Capitulo VII (p 257 337)

1 Cf A F Utz B von Galen (dirs), *Die katolische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung Eine Sammlung papstlicher Dokumente vom 15 Jahrhundert bis in die Gegenwart,* 4 vols, Aquisgran 1976, A F Utz, *Bibliographie der Socialethik,* 10 vols, Friburgo de Brisgovia 1964 1978, A Tautscher, *Wirtschaftsethik,* Munich 1957, O Schilling *Christliche Wirtschaftsethik,* Munich [2]1959, W Kunneth, *Moderne Wirtschaft, christliche Existenz,* Munich 1959, N Monzel, *Doctrina social,* 2 vols, Herder, Barcelona 1969 1972, J Kenneth Galbraith, *Economics and the Public Purpose,* Boston 1973, id, *A Contemporary Guide to Economics, Peace and Laughter,* Boston 1971, H E Richter, *Lernziel Solidarität,* Reinbeck 1974, H Ludwig, *Die Kirche im Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung,* Maguncia 1976, I Hill (dir), *The Ethical Basis of Economic Freedom,* Chapel Hill, N C, 1976, R K Mueller, *Metadevelopment Beyond the Bottom Line* Lexington, Mass 1977, J Schwarte *Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht* Paderborn 1977, J P Wogaman *The Great Economic Debate An Ethical Analysis* Filadelfia 1977, S T Bruyn, *The Social Economy People Transforming Modern Business,* Nueva York 1977, W Weber *Person und Gesellschaft* Paderborn 1978 F Bockle F J Stegmann, *Kirche und Gesellsachaft heute* Paderborn 1979 [A Utz, *Cuestiones fundamentales de la vida política y social* Bibliografía crítica, Herder, Friburgo de Brisgovia, Barcelona etc, 4 vols, 1960 1966, id *Ética social* Herder, Barcelona, 2 vols I[2]1964, II 1965]

2 Cf R Régamev *Pauvrete et construction du monde,* París 1967, Ph Schmitz, *Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialethik* Francfort 1973 A Rizzi, *Escandalo y bienaventuranza de la pobreza,* Paulinas, Madrid 1978 E F Schumacher, *Small is Beautiful Economics as if People Mattered,* Nueva York 1975 M D Guinon (dir), *Gospel Poverty Essays in Biblical Theology,* Chicago 1977, Sr A Niel, *A Sociotheology of Letting Go A First World Church Facing Third World People,* Nueva York 1977, A Cussianovich, *Religious Life and the Poor* Maryknoll, N Y, 1979

3 *Gaudium et spes,* 72 La nota a pie de página remite a numerosos textos bíblicos tales como Lc 3,11, 10,30, 11,4 y otros, cf concilio Vaticano II *Constituciones decretos, declaraciones,* ed Católica, Madrid [5]1976, 209ss

4 E F Schumacher, l c 156

5 Juan XXIII *Pacem in Terris* 45 cf ed castellana Herder Barcelona 1965, con comentario de A F Utz

6 Documento de Medellin *Sobre la justicia* 3

7 *Gaudium et spes* 10

8 *Populorum progressio* 17 cf ed castellana Herder Barcelona 1968 con comentario de los profesores de ILADES

9 Sínodo de los obispos Roma 1971 *Justicia en el mundo* 5,32 34

10 Sínodo de los obispos, Roma 1974, *Evangelización del Mundo Moderno* 12

11 H Kunst, H Tenhumberg (dirs), *Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordung,* Munich y Maguncia 1976 7

12 Ph Schmitz, l c 64

13 J B Metz, *For a Renewed Church before a New Council A Concept in Four Thesis* en *Toward Vatican III* 140

14 V Taylor, *Enough is Enough,* Londres 1976, 4ss

15 Documento de Medellín, *Pobreza de la iglesia* 4 7

16 Sr A Niel, *The Challenge of Sociobiology* en «Christianity and Crisis» 40 (1980) 345 Augusta Niel llama nuestra atención sobre aquel tipo de sociobiología que, mediante teorías biológicas, trata de desanimar cualquier tipo de ayuda a individuos y grupos desaventajados, cf E O Wilson *Sociobiology A New Systhesis* Cambridge, Mass, 1975

17 *Gaudium et spes* 33

18 H Sedlmayr, *Verlust der Mitte,* Salzburgo 1948

19 *Gaudium et spes* 63

20 Algunos economistas famosos que colaboraron en el libro de E S Phelps (dirs), *Altruism Morality and Economic Theory* Nueva York 1975, presentan el altruismo y las actividades filantrópicas exclusivamente en términos de «consumo»

21 A Tautscher, l c 42

22 M Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* Glencoe Ill, 1947 (forma parte de su importantísima obra *Wirtschaft und Gesellschaft*), M Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Leipzig 1926, K Mannheim, *Essay on Sociology of Knowledge,* Londres 1952, P L Berger y Th Luckman, *The Social Construction of Reality,* Nueva York 1966, H Schelsky *Theorie der Institution,* Dusseldorf 1970, G E Steiner, *business and Society* Nueva York [2]1975 E W Bockenforde, *Staat Gesellschaft, Freiheit,* Francfort 1976

23 W Wickler, *Ergebnisse der Verhaltensforschung — auch von Bedeutung fur die Ethik?,* «Renovatio» (Ratisbona) 32 (1976) 58 63

24 J P Wogaman, l c 164, cf 151

25 J Robinson, l c 18ss

26 W E Simon *A Challenge to the Free Enterprise* en I Hill, l c 406
27 Puede encontrarse el texto en J Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice*, Maryknoll, N Y , 1976, 464 471
28 *Gaudium et spes* 63 72
29 *Gaudium et spes* 63
30 *Gaudium et spes* 53
31 J P Wogaman, l c 59
32 Ibid , 61
33 Juan Pablo II, *Redemptor hominis* 15
34 B Haring, *Fuerza y flaqueza de la religión*, Herder, Barcelona [3]1967 (capitulo sobre la relación entre *Religión y economía*), M Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York 1958 (publicada primero en Alemania 1904-1905), K H Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Londres 1926, A Muller Armack, *Religion und Wirtschaft Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europaischen Lebensform* Stuttgart 1959, R Niebuhr, *Man's Nature and His Communities*, Nueva York 1965, B Häring, *Man in Quest of Liberation in Community*, en L Colonnese (dir), *Human Rights and the Liberation in the Americas*, Notre Dame 1970, 247 258
35 H Marcuse, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona 1976, id , *La agresividad en la civilización industrial avanzada*, Alianza, Madrid 1979
36 J P Wogaman, l c VII
37 J L Peacock, *Ethics, Economics and Society in Evolutionary Perspective*, en I Hill, *The Ethical Basis of Economic Freedom* 36
38 J P Wogaman, l c 145
39 W Sombart, *Der moderne Kapitalismus Historisch systematische Darstellung des gesamt europaischen Wirtschaftslebens von Anfang bis zur Gegenwart* Munich y Leipzig vol I y vol II, 1927, id , *Studien zur Entstehung des modernen Kapitalismus*, Munich y Leipzig 1913, cf id , *Lujo y capitalismo*, Alianza, Madrid 1979
40 E S Phelps, l c 3
41 K J Arrow, *Gifts and Exchanges*, en E S Phelps (dir), l c 15
42 W Vikrey, *Private Philanthropy and Public Finance* en E S Phelps (dir), l c 149 169
43 Ibid 166
44 B Bolnick, *Toward a Behavioral Theory of Philanthropic Activity*, en E S Phelps (dir), l c 197 223, cita p 197 198
45 J Stamp, *The Christian Ethics as an Economic Factor*, Londres 1939, id , *Christianity and Economics*, Londres 1939, J Y. Calvez, *The Social Thought of John XXIII Mater et Magistra*, Chicago 1964, J Y Calvez, J Perrin *Die Kirche als Wirtschaftsgesellschaft*, 2 vols , Recklinghausen 1964 1965, H Weber, *Theologie, Wirtschaft Die Sozial— und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Gotinga 1970, J C Bennett, *The Radical Imperative From Theology to Social Ethics*, Filadelfia 1975, J Gremillon, *The Gospel of Justice and Peace Catholic Social Teaching since Pope John XXIII* Maryknoll, N Y , 1976, O von Nell Breuning, *Soziallehre der Kirche Erläuterung der Lehramtlichen Dokumente*, Viena 1977
46 H Ludwig, *Die Kirche im Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung Perspektiven fur eine neue sozialethische Diskussion*, Munich y Maguncia 1976
47 H Kunst y H Tenhumberg (dirs), l c 9
48 Sínodo de los obispos, Roma 1971, *Justicia en el mundo* 5-6
49 *Mater et Magistra* 239
50 J Giers, *Der Weg der katholischen Sozialehre*, «Jahrbuch fur christliche Sozialwissenschaft» 13 (1973) 11, cf H Ludwig, l c 187, L Roos, *Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft Grundlagen und Grundsatze der Wirtschaftsethik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Colonia 1971, 12ss
51 P S J Cafferty, *The Church in Public Policy Making The Need for Professional Competence*, en D Tracy (dir), *Toward Vatican III* 297 (versión castellana *Hacia el Vaticano III*, Cristiandad, Madrid 1978)

52 P Knauer *Der Glaube kommt vom Horen Ökumenische Fundamentaltheologie* Graz 1978, 224, cf *Mater et Magistra* 220, *Pacem in Terris* 36 Esta complementaridad entre los pastores de la Iglesia y los seglares competentes ha sido expresada en *Gaudium et spes* 43
53 D A Seeber «Herderkorrespondenz» 33 (1979) 488
54 Ésta es una dimension fundamental de la constitucion pastoral *Gaudium et spes* en todas sus partes, cf ibid 14
55 *Mater et magistra* 236, cf ed castellana, Herder Barcelona 1963, con comentario de E Welty
56 Cf la declaracion conjunta de la Conferencia de los obispos catolicos y del Consejo de la iglesia evangelica en Alemania Federal sobre *Grundwerte und Gottes Gebote* «Herderkorrespondenz» 33 (1979) 561 571
57 H Cox, *The Seduction of the Spirit* Nueva York 1973, 75 (versión castellana *La seducción del espiritu* Sal Terrae, Santander 1969)
58 *Lukas Vischer halt Ruckschau auf 18 Okumene Jahre* «Ut omnes unum sint» 42 (1979) 180 185
59 E Curran *Social Ethics Agenda for the Future* en D Tracy (dir), *Toward Vatican III* 152
60 *Pacem in terris* 35, 38, *Populorum progressio* 13, *Octogesima adveniens* 50
61 J Gremillion, l c 129
62 Durante los años 1940 1950 tuve oportunidad de participar frecuentemente en grupos de discusion con Gundlach Éste rechazo apasionadamente cualquier conexion entre la *visión bíblica de la historia de la salvacion y los conceptos dinámicos de historicidad pertenecientes* al derecho natural Sin embargo, otros consejeros de Pio XII se inclinaban hacia una visión más dinámica
63 J Messner, *Aktualitat des Naturrechts*, «Österreichische Zeitschrift fur das offentliche Recht» 27 (1976) 43 66
64 O von Nell Breuning, *Soziale Sicherheit?*, Friburgo de Brisgovia 1979, 225, 227
65 K Marx, *El capital*, Akal, Barcelona 1976, 8 vols (*Das Kapital*, vol I, publicado 1867, vols II y III editados despues de la muerte de Marx por F Engels), J Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford y Nueva York 1954, id , *Capitalism, Socialism and Democracy* Nueva York [3]1950, K Polanyi y otros, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona 1976, id (K Polanyi), *The Great Transformation Politische und okonomische Ursprunge von Gesellschaften und Wirschaftssystemen*, Munich 1977, J Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Francfort 1976
66 Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 430-435, Victoriano Suarez, Madrid, 3 vols
67 Pablo VI, *Octogesima adveniens* 30, citando a Juan XXIII, *Pacem in terris*
68 *Octogesima adveniens* 42
69 Card Roy, *Reflections on the occasion of the tenth anniversary of the encyclical pacem in terris of John XXIII*, 11 de abril de 1973, 140 (version castellana *A los diez años de la «Pacem in Terris»*, PPC, Madrid 1973)
70 Cf *Pacem in terris*, 39 45, donde, entre los signos de los tiempos se subraya el ascenso de la clase trabajadora, la nueva conciencia de las mujeres, el deseo de independencia de los pueblos, experiencia humana de derechos y deberes, cf *Gaudium et Spes* 5 y 6
71 J M Pohier, Cl Geffre, *Church Reform and individual Life*, en D Tracy (dir), l c 108
72 H Zwiefelkofer, *Wandel der Gesellschaft und Pluralitat der Erwartungen*, en J Wallraff (dir), *Sozialethik im Wandel der Gesellschaft*, Limburgo 1974, 20
73 H Cox, l c 61
74 D A Seeber, *Vakuum*, «Herderkorrespondenz» 33 (1979) 485-488
75 D Hollenbach, *Claims in Conflict Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition* Paramus, N Y 1979
76 *Gaudium et spes* 6 7, 9 10

77 B Haring *Theology in Protest,* Nueva York 1970, cf **también** ***Teología moral en camino,*** Perpetuo socorro, Madrid 1969

78 ***Populorum progressio*** 32

79 ***Gaudium et spes*** 63

80 E Curran, *Social Ethics,* l c 155

81 A Klose *Die katholische Soziallethik Ihr Anspruch ihre Aktualität* Graz 1979 45s

82 E H Pless, ***Wirtschaft und Ethik*** «Renovatio» 32 (1976) 53ss

83 M Harrington, ***Socialism The Accidental Century*** Baltimore 1968, id , ***Toward a Democratic Left*** Baltimore 1968 J Eagleson (dir), ***Christians and Socialism Movements in Latin America*** Maryknoll N Y 1975, Cl D Kernig *Sozialismus Ein Handbuch,* 3 vols Stuttgart 1979 1980

84 ***Octogesima adveniens*** 31

85 J Robinson *Die Gesellschaft als Wirtschaftsgesellschaft,* Munich 1971, 43

86 *Gaudium et spes* 63

87 J P Wogaman l c 71

88 J Robinson, l c 101

89 J Nyerere, ***«Ujamaa» The Basis of African Socialism*** Dar es Salaam 1962 8 cf id ***Socialismo, democracia y unidad*** Zero Madrid 1973

90 H Ludwig, *Die Kirche im Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung* Munich 1976, 190

91 A Smith, *Investigacion de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* Bosch, Barcelona 1949, 3 vols (ed orig 1776 l V, c II)

92 L von Mises *The Free and Responsible Commonwealth An Exposition of the Ideas of Classical Liberalism* Princeton, N Y 1962, 88 89, cf id , *Liberalismo,* Unión, Madrid 1977, G Myrdal, ***Value in Social Theory*** Londres 1958 id , ***Against the Stream Critical Essays on Economics,*** Nueva York 1973

93 J P Wogaman l c 24

94 ***Mater et magistra*** 11

95 ***Populorum progressio*** 40, cf ***Mater et magistra*** 206

96 J Robinson, ***Freedom and Necessity,*** Londres 1970 124

97 ***Gaudium et spes*** 63, A Tautscher, l c 81

98 I Hill, ***The Meaning of Ethics and Freedom,*** en I Hill (dir), ***The Ethical Basis of Economic Freedom,*** Chapel Hall, N C 1976 19

99 J A Ryan, ***Distributive Justice The Right and Wrong of our Present Distribution of Wealth,*** Nueva York 1927, E Jacques ***Work Creativity and Social Justice*** Nueva York 1970, T Nagel, ***The Possibility of Altruism,*** Oxford 1970, J Rawls, ***A Theory of Justice,*** Cambridge, Mass 1971 (version castellana ***Teoría de la justicia*** Fondo de cultura económica, México 1979) D Muller ***Social Justice,*** Oxford 1976, P Freire, ***Pedagogy in Process,*** Nueva York 1978, O von Nell Breuning, ***Gerechtigkeit und Freiheit Grundzüge katholischer Soziallethik,*** Viena Munich Zurich

100 B Haring, ***Gottesgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit,*** en J Feiner (dir), ***Mysterium Salutis*** V Zurich y Einsiedeln 1976, 259 284 (version castellana Cristiandad, Madrid 1975, 5 vols), D Goulet ***A New Moral Order Development and Liberation Theology*** Nueva York 1974

101 P Ramsey, ***Basic Christians Ethics*** Nueva York 1950, 14

102 C F von Weizsacker, ***Der Garten des Menschlichen,*** Munich [4]1978, 62

103 L Kohlberg, ***Education for Justice,*** en J Gustafson y otros, ***Moral Education,*** Cambridge, Mass 1970, 81

104 O von Nell Breuning, ***Soziale Sicherheit?,*** Friburgo de Brisgovia 1979 232, 235

105 ***Mater et magistra*** 65

106 K B Clark ***Pathos and Power*** Nueva York 1974, 57-65

107 J Rawls, l c 15

108 M K Ghandi ***All are Brothers Life and Thought of Mahatma Ghandi as told in his own Words,*** Unesco, Ginebra 1958, 130 (versión castellana ***Todos los hombres son hermanos,*** Sígueme Salamanca 1979)

109 Mensaje a U Thant Secretario general de NU (19 11 1970 texto en J Cremillion l c 482

110 *Octogesima adveniens* 22

111 ***Gaudium et spes*** 66 ***Mater et magistra*** 82 ***Populorum progressio*** 9, sobre la discriminacion racial cf G Myrdal ***The American Dilema The Negro Problem in Modern Democracy*** Nueva York 1944

112 ***Gaudium et spes*** 29

113 Ibid 64 cf *Populorum progressio* 26

114 J Gremillion l c 117

115 ***Gaudium et spes*** 70

116 Ibid 31 63 65 cf *Mater et magistra* 61 67, *Pacem in terris* 24 34, 42

117 B V Manno *Subsidiarity and Pluralism A Social Philosophy Perspective* en D Tracy (dir) ***Toward Vatican III*** Nueva York 1978, 319 333 cita 331 (versión castellana ***Hacia el Vaticano III*** Cristiandad Madrid 1977)

118 ***Pacem in terris*** 42

119 Ibid 43

120 Sr A Niel *The Challenge of Sociobiology* l c 245

121 E F Schumacher, l c 244 246

122 H Cox l c 75

123 *Octogesima adveniens* 37

124 E F Schumacher l c 243 265

125 Ph Schmitz ***Grundwertediskussion in den USA*** «Herderkorrespondenz» 33 (1979) 496-501, referencia a G Wills, ***Invention America Jefferson Declaration of Independence*** Nueva York 1978 Piensa el autor que la dimensión social de la libertad no está aún suficientemente desarrollada en esta declaración

126 J N Kotre *Of Human Fertility* en D Tracy (dir) l c 267

127 *Octogesima adveniens* 23

128 Juan XXIII utiliza este texto solemnemente en *Mater et magistra* para afirmar una dimensión esencial de la solidaridad

129 *Populorum progressio* 43 44

130 R L Heilbronner ***An Inquiry into the Human Prospect*** Nueva York 1975, 178 cf también id , ***El porvenir humano*** Guadarrama Madrid 1975

131 W J Baumol *Business Responsibility and Economic Behaviour* en E S Phelps (dir) ***Altruism*** 45 46, cita 47

132 Ibid 52

133 E H Sutherland ***White Collar Crimes*** Nueva York 1949 (nueva edicion 1964) 247

134 D F Linowes, ***The Corporate Conscience*** Nueva York 1974, G A Steiner y J F Steiner, ***Issues in Business and Society*** Nueva York [2]1976 N H Jacobi, P Nehemkis ***Bribery and Extortion in World Business*** Nueva York 1977, G Dworkin, G Bernant, P G Brown (dirs), ***Mercado y etica,*** Pirámide, Madrid 1980 C van Dam y L M Stallaert (dirs) ***Trends in Businness Ethics Implications for Decision Making*** Londres y Boston 1978

135 E H Sutherland l c K D Opp *Soziologie der Wirtschaftskriminalität* Munich 1975

136 K Fiester *How Labor Unions view and use Codes of Ethics* en I Hill (dir) l c 233 253 cita 242

137 K D Opp l c 84

138 St N Brenner y E A Morlander *Is the Ethics of Business Changing?* en «Harvard Business Review» (en febr 1977)

139 K D Opp l c 31s 140 St N Brenner, l c 62

141 Ibid 68 142 K D Opp l c 94 121ss

143 K C Lodge ***Top Priority Renovating our Ideology*** «Harvard Business Review» sept oct (1970) 50

144 K D Opp, l c 94 181, 190, St N Brenner, l c 66s

145 A Z Carr ***Can an Executive Afford a Conscience?*** «Harvard Business Review» julio agosto (1970) 58 St N Brenner, l c 69

146 K D Opp, l c 162 150, 17
147 *Octogesima adveniens* 35, cf 26, cf J V Robinson, *Accumulation of Capital*, Londres 1956, id , *Contributions to Modern Economics*, Oxford 1978
148 F U Fack, *Soziale Marktwirtschaft*, Wurzburgo 1979, 47
149 L Keynes, *General Theory of Employement, Interest and Money*, 1936, cf J Hickes, *The Crisis in Keynesian Economics*, Oxford 1974, H E Daly (dir), *Toward a Steady State Economy*, San Francisco 1974
150 J P Wogaman, l c 98s
151 *Populorum progressio* 58
152 H Kunst, H Tenhumberg, l c 11
153 G Myrdal, *Beyond the Welfare State Planning in the Welfare States and its International Implications*, Londres 1960, K Bolz, *Grundfragen moderner Wirtschaftspolitik* 3 vols , Munich 1972 A Campenhausen *Kann der Staat altes besorgen? Zur Geringschätzung freier Initiative durch die offentliche Hand* Dusseldorf 1976
154 *Octogesima adveniens* 46
155 *Gaudium et spes* 65
156 *Populorum progressio* 33
157 C F von Weizsacker, *Wege in der Gefahr Eine Studie uber Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhutung*, Munich 1976, 39s 47s, 80ss
158 A Fazio, *Valori umani in economia* «Parlamento» 25 (1979) N 12, 20 24)
159 H F Zacher, *Sozialrecht und Soziale Marktwirtschaft*, «Stimmen der Zeit» 198 (1980) 319 333
160 E F Schumacher l c 269ss
161 J P Wogaman, l c 104 y 99
162 D Munby, *Christianity and Economic Growth*, Londres 1956, 303
163 E Beutter *Die Eigentumsordnung in der Moraltheologie des 19 Jahrhunderts*, Munich y Paderborn 1970
164 *Gaudium et spes* 69
165 *Suma teológica*, II-II, q 66, a 2, ed Católica, Madrid, 17 vols *Secundum ius naturale omnia sunt communia*
166 *Gaudium et spes* 69, el concilio remite a la *Summa Theologica* II-II, q 66, a 7 insistiendo «Obviamente para la aplicación correcta del principio, deben darse todas las condiciones exigidas moralmente »
167 *Populorum progressio* 23 Ambrosio *De Nabuthe* c 12 n 53 PL 14 747
168 *Mater et magistra* 43, *Gaudium et spes* 34, 35, 67, 69, 71
169 *Mater et magistra* 105
170 E F Schumacher, l c 55
171 A B Atkinson, *The Economics of Inequality*, Oxford 1975, 38s
172 J P Wogaman, l c 96
173 O von Nell Breuning, *Commentary on the chapter on socioeconomic life of Vatican II*, en *Lexikon fur Theologie und Kirche III*, 513s
174 *Gaudium et spes* 71, cf *Populorum progressio* 24
175 W Kerber (dir), *Eigentum und Bodenrecht Materialien und Stellungnahmen*, Colonia 1972
176 Cf el importante documento de la comisión pontificia Justicia y Paz, de 6 8 1977, sobre el destino universal de los bienes de la tierra, cf R Orfeo, *Vaticano Parole nuove sulla proprieta*, «Rassegna di critica politica» 1 (1977) n 5, 57 59
177 *Mater et magistra* 55
178 *Gaudium et spes* 71
179 *Quadragesimo anno* 45, AAS 23 (1931) 214, cf *Mater et magistra* 116
180 W Luijpen, *Existentielle Phänomenologie*, Munich 1971, 173
181 K Marx, *Kritik der Nationalokonomie*, en Marx Engels, *Kleine okonomische Schriften*, Berlín 1955, 104
182 E F Schumacher, l c 263ss
183 Ibid 278

184 D Clurman, *The Business Condominium A New Form of Property Ownership* Nueva York 1973, H P Steinbrenner *Arbeitspartizipation Modell einer neuen Unternehmensverfassung zur Emanzipation der Mitarbeiter*, Francfort y Zurich 1974, G D Garson, *On Democratic Administration and Socialist Self-Management A Comparative Survey emphasizing the Yugoslav Experience*, Londres 1974, J Vanek, *La economía de participación*, Amorrortu Madrid 1974, J C Furlong *Labor in the Boardroom The Peaceful Revolution*, Princeton N J 1977, B Wilpert, A Kudat, Y Ozkam, *Worker's Participation in an Internationalized Economy*, Kent, Ohio 1978, S Pejovich (dir), *The Co Determination Movement in the West Labor Participation in the Management of Business Firms* Lexington, Mass y Toronto 1978, G Fisher, *Ways to Self Rule Beyond Marxism and Anarchism* Hicksville, N Y 1978
185 *Gaudium et spes* 68, Pío XI, *Quadragesimo anno* 29, Pío XII alocución del 3 6 1950, AAS 42 (1950) 487 (cf P Galindo, *Colección de encíclicas y documentos* I, Acción católica, Madrid [6]1962, 708ss), alocución de 11 3 1951, AAS 43 (1951 305 (cf P Galindo I 711ss), Juan XXIII, *Mater et magistra* 84, 91 103
186 *Mater et magistra* 93
187 W E von Ketteler, *Schriften* publicados por J Mumbauer, Maguncia 1911 vol III 124, 134, 160
188 *Pacem in terris* 20
189 A F Utz, *Philosophische Grundlagen der Wirtschafts und Sozial Politik*, Friburgo de Suiza 1961, 11-16, A Tautscher l c 114
190 J P Wogaman, l c 108
191 *Pacem in terris* 19
192 *Gaudium et spes* 68
193 H Streithofen, *Wertmassstabe der Gewerkschaftspolitik* Friburgo de Suiza 1967, F Hengsbach, *Die Kampfparitat der Tarifpartner*, «Stimmen der Zeit» 198 (1980) 341, 350, G Radice, *The Industrial Democrats Trade Unions in an Uncertain World*, Londres 1978
194 J Noonan, Jr , *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge 1957, Th F Divine *Interest An Historical and Analytical Study in Economics and Modern Ethics*, Milwaukee 1959, W Weber, *Geld und Zins in der spanischen Spatscholastik*, Munster 1962
195 *Populorum progressio* 24, cf *Gaudium et spes* 65
196 A Fazio, l c 23, J K Galbraith, *Money Whence it Came Where it Went* Boston 1975, F Beutter, *Zur sittlichen Beurteilung von Inflationen* Friburgo de Brisgovia 1965, G K Kaltenbrunner, *Inflation ohne Ende Wer verliert und wer gewinnt?*, Friburgo de Brisgovia 1977
197 J Messner, *El funcionario*, Rialp, Madrid 1962, A K Rice, *The Enterprise and its Environment A System Theory of Management and Organization*, Londres 1963, R W Ackerman, *The Social Challenge to Business*, Cambridge, Mass 1975, J B Condliffe *Capitalist Enterprise and Bureaucracy*, en I Hill l c 83 110
198 E H Plesser, *Wirtschaft und Ethik*, «Renovatio» 32 (1976) 56
199. R C Baumhart, «Harvard Business Review», enero febrero (1977) 68
200 Cf por ejemplo, *Code or Ethics and Regulation of the Direct Selling Association* en I Hill, l c 276 282, *Code of Ethics of the National Association of Relators*, l c 359 363
201 *Mater et magistra* 137-140, K Brunner (dir), *The Economics of Price and Wage Controls*, Amsterdam 1976, Th G Meyer, *Lohn- und Preiskontrollen als Instrument der Stabilitatspolitik Begrundung und Wirksamkeit*, Bochum 1978
202 F. Tonnies, *Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkrieg*, Berlín y Leipzig [3]1919, R L Camp, *The Papal Ideology of Social Reform A Study in Historical Development 1878 1967*, Leiden 1967, St E Szyzik (dir) *Christliches Gesellschaftsdenken im Umbruch*, Ratisbona 1977
203 *Mater et magistra* 137-140, *Gaudium et spes* 66, Pablo VI a la FAO, 9 11-1974 7 y 8 texto en J Gremillion, l c 599 606, B Moore, *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, Edicions 62, Barcelona 1973
204 *Gaudium et spes* 52, cf *Octogesima adveniens* 10-12
205 *Gaudium et spes* 66
206 Cf F Coester, *Entscheidungsmoglichkeiten bei der Integration alterer Menschen*, en

H J Wallraff (dir), *Sozialethik im Wandel der Gesellschaft*, Limburgo 1974, 82 106 D C Kimmel, *Adulthood and Aging An Interdisciplinary Development View*, Nueva York 1974 A Fontana, *The Last Frontier The Social Meaning of Growing Old* Londres 1977, E W Marvin, *Planning for the Elderly* Filadelfia 1978, F Mayer, *Schopferisch alt werden*, Innsbruck 1978

207 *Octogesima adveniens* 8 10, J R Feagin, U Hahn *Ghetto Revolts The Politics of Violence in American Cities* Nueva York 1973, P H Furfey, *Love and Urban Ghetto* Maryknoll 1978

208 *Populorum progressio* 3

209 Ibid 52, cf ibid 7

210 Mensaje a U Thant secretario general de las Naciones Unidas, 19 11 1970, 9, texto en J Gremillion, l c 479

211 Documento de Medellin, Justicia y Paz 9, en J Gremillion, l c 456 458

212 Cf J N Behrman, *Codes for Transnational Enterprises*, en I Hill (dir), l c 125 128, R J Barnet, R E Muller, *Global Reach The Power of the Multinational Corporations* Nueva York 1974, C Hamelink, *The Corporate Village The Role of Transnational Corporations in International Communication* Roma 1977, *Octogesima adveniens* 44

213 Th Dams, *Weltwirtschaft im Umbruch Konfrontation oder Kooperation mit der Dritten Welt*, Friburgo de Brisgovia 1978, W Brand (dir) *North South A Programme for Survival* Informe de una comisión internacional independiente ofrecido al secretario general de las Naciones Unidas, febrero 1980

214 *Populorum progressio* 47

215 R L Stivers *The Sustainable Society Ethics and Economic Growth* Filadelfia 1976

216 J O M Bokris, W E Justi, *Wasserstoff Energie fur alle Zeiten Konzept einer Sonnen Wasserstoff Wirtschaft* Munich 1980

217 M Lamb en F Lawrence *Lonergan Worskshop* Missoula 1978, 289

218 J K Galbraith, *How to Control the Military* Garden City, N J 1969, G y P Mische, *Toward a Human World Order Beyond the National Straitjacket* Nueva York 1977

Capítulo VIII (p 338 402)

1 Cf F Moderstein, *Menschenbild und Gesellschaftsidee Zur Krisis der politischen Ethik im 19 Jahrhundert*, Stuttgart 1966, F M Schmolz, *Chance und Dilemma der politischen Ethik* Colonia 1966, R Hauser, *Was des Kaisers ist Zehn Kapitel christlicher Ethik des politischen*, Francfort 1968, F E Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy*, Nueva York 1968 Th Strohm y H D Wendland (dirs), *Politik und Ethik*, Darmstadt 1968, Th Strohm y H D Wendland (dirs), *Politik und Ethik*, Darmstadt 1969, J Sellers *Public Ethics American Morals and Manners*, Nueva York 1970, G Mattai *Morale politica*, Bolonia 1971, M Reding, *Politische Ethik Eine Einfuhrung*, Friburgo de Brisgovia 1972 P P Muller Schmid, *Der rationale Weg zur politischen Ethik* Stuttgart 1972, K Hertz, *Politics is a Way of Helping People*, Minneápolis 1974, C F von Weizsacker, *Wege in der Gefahr*, Munich 1976, H Gollwitzer, *Forderungen der Umkehr Beiträge zur Theologie der Gesellschaft*, Munich 1976, id , *Forderungen der Freiheit*, Munich 1962, R F Goodin, *The Politics of Rational Man*, Londres 1976, D Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt 1978, F D Wilhelmson, *Christianity and Political Philosophy*, Athens, Ga 1978, St Hampshire (dir), *Private and Public Morality*, Cambridge 1978, T Rendtorft, *Politische Ethik und Christentum*, Munich 1978

2 Cf J Hempel, *Politische Absicht und politische Wirkung im biblischen Schrifttum* Leipzig 1938, E F Scott, *Man and Society in the New Testament*, Nueva York 1946; P Lehmann, *Ideology and Incarnation*, Ginebra 1962, id , *The Transfiguration of Politics*, Nueva York 1975, R Horl (dir), *Die Politik und das Heil*, Maguncia 1968, R J Cassidy, *Jesus Politics and Society A Study of Luke's Gospel*, Maryknoll 1978

3 Cf R J Cassidy, l c 71

4 Cf P C Hodgson *New Birth of Freedom*, Filadelfia 1976, 248

5 Despues de leer numerosos libros de Dorothee Solle quiero afirmar que comparto muchas de sus ideas y su pasión por la liberación de los oprimidos, pero tengo la impresión de que su interpretación de la «resurrección» como sinónimo de «insurrección», al tiempo que niega constantemente la resurrección personal por completo, contiene un tono de intolerancia y una inclinación a la accion violenta en su teologia politica de la liberacion Cf, por ejemplo, su *Wählt die Wahrheit* Stuttgart v Berlin 1980

6 Cf R J Cassidy, l c 37

7 Cf W Panneberg, *Politische Dimensionen des Evangeliums*, en E Horl, l c 16 20

8 Cf H Peukert (dir), *Diskussion zur «politischen Theologie»* (con bibliografía sobre el tema) Munich y Maguncia 1969 *Política y liturgia* «Concilium» 92 (Madrid 1974), Cl Geffre y G Gutierrez, *Praxis de liberacion y fe cristiana (el testimonio de los teólogos latinoamericanos)* «Concilium» 96 (Madrid 1974), G Bauer, *Christliche Hoffnung und politischer Fortschritt Die politische Theologie von J B Metz als theologische Begrundung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen*, Maguncia 1976, A González Montes, *Razón politica de la fe cristiana Un estudio historicoteológico de la hermeneutica politica de la fe*, Salamanca 1976, E Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, Friburgo de Brisgovia 1977, 752 771 (sobre fe cristiana y política), A Dumas, *Théologies politiques et vie de l'Église*, París 1977, D Solle, *Sympathie Theologisch politische Traktate*, Stuttgart 1979

9 Cf J B Metz, *Glaube in Geschichte und Gegenwart*, Mainz 1977, 100ss

10 Cf A Rich, *Theologische Erwagungen zum Integrationsproblem* en Th Strohm, H D Wendland *Politik und Ethik* Darmstadt 1968, 383 403

11 Cf D Solle, F Steffensky (dirs), *Politisches Nachtgebert in Koln Texte und Analysen*, 2 vols , Stuttgart y Maguncia (s f)

12 E McDonagh, *Prayer and Politics*, «The Furrow» 30 (1979) 543 554, cita p 547

13 *Octogesima Adveniens* 37

14 J Gremillion, *The Gospel of Peace Catholic Social Teaching since pope John XXIII*, Maryknoll 1976, 45

15 G Ebeling *Die Notwendigkeit aes christlichen Gottesdienstes*, en *Wort und Glaube* III, 1975, 551 ss, ct tambien *La esencia de la fe cristiana*, Marova 1974

16 E Jungel, *Reden fur die Stadt*, Munich 1979, 32

17 Cf J Bennett, *Christian Ethics and Social Policy* Nueva York 1946, A Rich *Glaube in politischer Entscheidung Beitrage zur Ethik des Politischen* Zurich y Stuttgart 1962, K G Steck, *Kritik des politischen Katholizismus*, Francfort 1963, A Schardt *Integralismus oder Offenheit im politischen Engagement*, Wurzburgo 1965, O von Nell Breuning, *Sozialer und politischer Katholizismus*, «Stimmen der Zeit» 193 (1975) 147 161, W Grafl *Zwischen Ruckzug und Aufbruch, Christ und Politik*, Graz 1976, H Buchele, *Christsein im gesellschaftlichen System*, Viena 1976, R Orfei, *Fede e politica Il cristiano di fronte al potere* Milan 1977, M Hanna *Catholics and American Politics*, Cambridge Mass , 1979

18 *Gaudium et spes*, 43, *Octogesima adveniens*, 50

19 T Rendtorff, *Politiche Ethik und Christentum*, Munich 1978, 31

20 H Gollwitzer, *Forderungen der Umkehr*, 15

21 J Ellul, *The Ethics of Freedom*, Londres 1976, 386

22 Cf A Rich, l c 387

23 J Ellul, l c 379

24 *Gaudium et spes* 76, *Octogesima adveniens* 46

25 *Octogesima adveniens* 4, cf 48 50

26 E Schillebeeckx, *El magisterio y el mundo politico*, «Concilium» 36 (Madrid 1968) 404 427, E W Bockenforde, *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Friburgo de Brisgovia 1973, F S Potts, *Kirchen und Politik in Deutschland*, Stuttgart 1976, F Furger, *Hilfe zur Freiheit ethische Verkundigung in einer pluralistischen Gesellschaft*, «Studia moralia» 15 (1977) 713 730, U Damemann, *Theologie und Politik im Denken Karl Barths*, Munich 1977, M Cordero (dir), *L'autunno del concordato*, Turino 1977.

27 Especialmente significativo de esta concepción es el título de un famoso libro de Karl Barth *Comunidad cristiana y comunidad civil*, Fontanella, Barcelona 1976

28 *Gaudium et spes* 76, 2
29 Ibid 76 1
30 Juan Pablo II citado en E W Bockenforde, *Das neue politische Engagement der Kirche Zur «politischen Theologie» Johannes Pauls* II, «Stimmen der Zeit» 198 (1980), 219 234 cita p 228
31 *Gaudium et spes* 76 6
32 Cf K Rahner, *Kirche und sakulare Welt* en id, *Über die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils* Munich 1979 6 7
33 Cf H Maier, *Der Katholik als Burger*, «Evangelische Kommentare» 13 (1980) 29 32
34 Cf V Kubálkova, *Moral Precepts and Contemporary Soviet Politics*, en R Pitmann *Moral Claims in World Affairs*, Londres 1979, 170-193, Z Brezinski, *Soviet Marxism A Critical Analysis*, Cambridge Mass 1967 *The Road to Communism Documents of the 22nd Congress of CPSU*, Moscu 1961
35 Cf H O Vetter, *Die dritte industrielle Revolution*, «Evangelische Kommentare» 13 (1980) 193 195
36 Cf G Leclercq, *Morale ou moralisme?*, Paris 1979 198, J Habermas, *Über das Verhaltnis von Politik und Moral* en Th Strohm, H D Wendland (dirs), *Politik und Ethik*, Darmstadt 1969, 61 90
37 Cf E Kamenka, *Marxismus and Ethics*, Nueva York 1969, id, *The Ethical Foundations of Marxism*, Londres 1971 R T de George *Soviet Ethics and Morality*, Ann Arbor 1969
38 W Dirks, *Hat der Marxismus Raum fur eine Moral?*, en id, *Das schmutzige Geschaft Die Politik und die Verantwortung der Christen*, Friburgo de Brisgovia 1964, 135
39 Ibid 154
40 N Machiavelli, *Il principe*, escrito en 1513 y publicado por primera vez en 1531, cf G Ritter, *Politische Ethik Der historiche Ursprung ihrer Problematik*, en Th Strohm H D Wendland (dirs), l c 12 27, G Ritter, *El problema etico del poder*, Revista de Occidente, Madrid 1972
41 R Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, Nueva York 1935, 105
42 R Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, Nueva York 1944, 68
43 Ibid 71
44 Cf G Ritter, l c 25ss
45 A L Burns *Injustice and Evil in the Politics of the Powers* en R Pitman (dir) l c 125
46 H Dietzfelbinger, *Veränderung durch Vergebung Über eine elementare Lebensfunktion der Gesellschaft* «Evangelische Kommentare» 12 (1979) 390
47 H Schlier, *Die Bedeutung des Staates im Neuen Testament* en id, *Die Zeit der Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1956, 3, cf O Cullmann, *Estado en el Nuevo Testamento*, Taurus, Madrid 1966, id, *Jesus y los revolucionarios de su tiempo* Herder, Barcelona [3]1980, R Notzik, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York 1974 R Stone, *Realism and Hope* Washington, D C, 1977
48 *Suma teológica*, I II, 21,4 ad 3, ed Catolica, Madrid 17 vols *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secumdum se totum et secumdum omnia sua*
49 *Octogesima adveniens* 46
50 *Suma teológica*, II II, 105,1, ed Católica, Madrid, 17 vols
51 *Mater et magistra* 3
52 Ibid 61, 79, 105, 127
53 Cf J Gremillion, l c 5-7
54 O von Nell Breuning, *Impuestos, Moral tributaria*, en *Sacramentum Mundi* III, 854 858 (con bibliografia), B Tretter, *Die Steuermentalität Ein internationaler Vergleich*, Berlín 1974, G H Udias, *Implicaciones éticas del fraude tributario*, «Pentecostes» 17 (1978) 111 132, K H Monch, *Steuerkriminalitat und Sanktionswahrscheinlichkeit*, Francfort 1978
55 Cf R Hauser, *Was des Kaisers ist*, Francfort 1968, 19ss
56 P Tillich, *Love, Power and Justice*, Londres 1954, H Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* Friburgo de Brisgovia 1958 A A Berle *Power*, Nueva York 1969 F Bockle y J Pohier (dirs) *Power and the Word of God* tr cast *Problemas eticos del poder* «Concilium» 90 (Madrid 1973), W Weber (dir), *Macht, Dienst Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*, Friburgo de Brisgovia 1974, St Clegg, *Power, Rule and Domination A Critical and Empirical Understanding of Power in Sociological Theory and Organizational Life*, Londres y Boston 1975, P Tournier, *Violence et puissance*, París 1977 M Parenti, *Power and the Powerless*, Nueva York 1978, H B Streithofer, *Macht und Moral Die Grundwerte in der Politik* Stuttgart 1979 F Hammer, *Macht, Wesen, Formen Grenzen* Königstein 1979

57 R Guardini, *Die Macht Versuch einer Wegeweisung* Wurzburgo [6]1965, id, *Der unvollendete Mensch und die Macht* Wurzburgo 1956
58 Cf R Hauser, l c 79
59 D Solle, *Wahlt die Wahrheit*, Stuttgart y Berlin 1980, 134
60 C F von Weizsacker, *Wege in der Gefahr*, Munich 1976 252
61 T R Armstrong y K M Cinnamon, *Power and Autority in Law Enforcement* Springfield, Ill, 1976 St S Nagel, *The Criminal Justice System* Londres 1977, H Foucauld, *Discipline and Punish The Birth of the Prison*, Nueva York 1977, G Newman *The Punishment Response*, Filadelfia 1978, W Molinski (dir), *Versohnen oder Bestrafen Perspektiven fur die Straffalligenhilfe* Friburgo de Brisgovia y Gotinga 1979
62 Cf H H Punke, *Education Lawlessness and Political Corruption in America*, North Quincy/Mass 1978, 120
63 Cf L L Berg H Hahn, J R Schmidhauser, *Corruption in the American Political System* Morristown, N J, 1976, A S Rose, *Corruption A Study in Political Economy*, Nueva York 1978 G S Benson, *Political Corruption in America*, Lexington, Mass, 1978
64 R E Goodin *The Politics of Rational Man*, Nueva York 1976, 16 y 18
65 Cf A Kneier, *Ethics in Government Service A Critical Look at Federal Conflict of Interest Regulations* en I Hill (dir) *The Ethical Basis of Economic Freedom*, Chapel Hill, N C, 1976, 215 232, cita p 218
66 Ibid 229
67 M D Chenu, *Vox populi — vox Dei Die offentliche Meinung in dem Volke Gottes* en R Horl (dir), *Politik und das Heil*, Maguncia 1968, 66, cf G Gorschenk (dir), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, Munich 1977
68 *Gaudium et spes* 73, cf ibid 75
69 *Octogesima adveniens* 47
70 Cf M Imboden, *Die politischen Systeme*, Basilea 1962, R S Downie, *Government Action and Morality Some Principles and Concepts of Liberal Democracy*, Londres y Nueva York 1964, R H Horwitz, *The Moral Foundations of the American Republic*, Charlottesville 1977
71 *Octogesima adveniens* 47
72 Cf *Gaudium et spes* 75
73 Cf *Pacem in terris* 138, cf ed castellana Herder Barcelona 1968, con comentario de A F Utz
74 Cf lo que se dijo en *Libertad y fidelidad en Cristo* III, págs 177 183, sobre la dinámica del pluralismo
75 Cf H Schelsky, *Der selbständige und der betreute Mensch* Stuttgart 1976, 34ss, C F von Weizsacker, *Wege in der Gefahr* 246
76 Cf R Niebuhr, *Consensus in einer demokratischen Gesellschaft*, en Th Strohm, H D Wendland (dirs), l c 201 y 208
77 *Gaudium et spes* 74
78 Cf E Weisband y Th Frank, *Resignation in Protest Political and Ethical Choices between Loyalty to Team and Loyalty to Conscience in American Political Life*, Nueva York 1975, D Hollenbach, *Claims in Conflict Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, Paramus, N J 1979
79 *Pacem in terris* 52
80 Ibid 51.

81. *Suma teológica,* I-II, q. 93, a 3 ad 2, ed. Católica, Madrid, 17 vols., cf. ST II-II, q. 104, a 6 ad 3: «La persona tiene que obedecer a la autoridad civil en la medida en que el orden de justicia lo exige.»

82. E. Jüngel, *Reden für die Stadt,* Munich 1919, 36.

83. Sobre revolución y violencia, cf.: T. Rendtorff, *Christentum zwischen Revolution und Restauration. Politische Wirkung neuzeitlicher Theologie,* Munich 1970; H. Camara, *Revolution through Peace,* Nueva York 1971; M. Hengel, *Victory over violence,* Filadelfia 1973; id., *Was Jesus a Revolutionary?,* Filadelfia 1971; W. Becker, H. Maier, M. Spicker, *Revolution, Demokratie, Kirche,* Paderborn 1975; E.J. Hobsbaum, *Revolución industrial y revuelta agraria,* Siglo XXI, Madrid; J.G. Davies, *Christian Politics and Violent Revolutions,* Maryknoll 1976; R. Salert, *Revolutions and Revolutionaries, Four Theories,* Nueva York 1976; C. Audry, *Les militants et leurs morales,* París 1976; J.P. Gunneman, *The Moral Meaning of Revolution,* New Haven 1979; A. Hortelano, *La violencia,* en *Problemas actuales de la moral,* Sígueme, Salamanca 1980, II, 9-223; M. Vidal, *Moral de actitudes,* Perpetuo Socorro, Madrid 1980.

84. J. Moltmann, *Religion, Revolution and the Future,* Nueva York 1969.

85. Cf. P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed,* Nueva York 1970; id., *Education for Critical Consciousness,* Nueva York 1973.

86. Cf. G. Lagos, *Revolution for Being,* Nueva York 1977.

87. Cf. M. Walzer, *The Revolution of the Saints,* Nueva York 1969.

88. Cf. K. Barth, *Comunidad cristiana y comunidad civil,* Fontanella, Barcelona 1976, 23; H. Gollwitzer, *Forderungen der Umkehr,* Munich 1976, 35ss; R. Spaemann, *Crítica de las utopías políticas,* Rialp, Madrid.

89. Cf. H. Dichgans, *Die Welt verändern. Reform oder Revolution,* Dusseldorf 1974, 225ss.

90. Cf. W. Dirks, *Das schmutzige Geschäft. Politik und Verantwortung der Christen,* Olten 1964; H.H. Punke, *Education. Lawlessness and Political Corruption in America,* North Quincy, Mass., 1978.

91. Cf. Ch. Zimmer, *Cine y política,* Sígueme, Salamanca 1976; M. Tracey, *The Production of Political Television,* Londres 1977; P. Nau, *Zur Kritik des politischen Films* Colonia 1978.

92. *Gaudium et spes* 75.

93. Ibid.

94. G. y P. Mische, *Toward a Human World Order. Beyond the National Security Straitjacket,* Nueva York 1977; R. Pittman (dir.), *Moral Claims in World Affairs,* Londres 1979.

95. *Pacem in terris* 98.

96. H. Boll, *Human Rights and World Politics,* en R. Pittman (dir.), l.c. 82.

97. V. Kubálková, *Moral Precepts of Contemporary Soviet Politics,* en *R. Pittman* (dir.), l.c. 170-193.

98. C.F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen,* Munich [4]1978, 103.

99. N. 16, texto en J. Gremillion, l.c. 382.

Capítulo IX (p. 403-437)

1. R. Schneider, *Der Friede der Welt,* Wiesbaden 1956; E. Biser, *Der Sinn des Friedens,* Munich 1960; J. Comblin, *Théologie de la paix,* París 1960; A. Sustar (dir.), *Papst Paul VI: Friede als Auftrag,* Lucerna y Munich 1968; H.H. Schmid, *Frieden ohne Illusionen. Die Bedeutung des Begriffs «Schalom» als Grundlage für eine Theologie des Friedens,* Zurich 1971; G. Liedke (dir.), *Frieden, Bibel, Kirche,* Stuttgart y Munich 1972; J. Macquarrie, *The Concept of Peace,* Nueva York 1973; K. Forster (dir.), *Vergebung, Versöhnung, Friede,* Donauwörth 1976.

2. J. Macquarrie, l.c. 1s.

3. Cf. R.H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Evaluation,* Nueva York 1960, 18.

4. J. Macquarrie, l.c. 15.

5. J.V. Taylor, *Enough is Enough,* Londres [7]1976, 41.

6. J. Macquarrie, l.c. 19.

7. ¿Acaso no podríamos considerar el tema de la reconciliación entre israelitas y palestinos como símbolo parcial del cumplimiento de las profecías mesiánicas?

8. El concilio Vaticano II alude frecuentemente a estos textos bíblicos sobre Cristo, paz y portador de la paz, p.e.: *Lumen gentium* 9; *Gaudium et spes* 38, 77, 78.

9. Cf. H. Beck, *eirene-Friede,* en L. Coenen (dir.), *Begriffslexikon zum Neuen Testament I,* Wuppertal 1967, 388.

10. Cardenal Maurice Roy, *Reflections on Pacem in terris* (11 de abril de 1973), n. 120 (*A los diez años de la «Pacem in Terris»,* PPC, Madrid 1973); en J. Gremillion, l.c. 555.

11. Pablo VI, *Populorum progressio* 75 (citando el discurso que pronunció Juan XXIII al recibir el premio Balzan de la Paz, 10 de mayo de 1963, AAS 55 [1963] 455).

12. *Lumen gentium* 38 (texto castellano en Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones,* BAC, Madrid [5]1967, 9ss).

13. Pablo VI, *Mensaje para la celebración mundial del día de la paz* (1.º de enero de 1975), n. 13, texto en AAS 55 (1963) 455.

14. J. Ellul, *The Ethic of Freedom,* Londres-Oxford 1976, 383.

15. C.F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen,* Munich [4]1978, 544s.

16. R.J. Cassidy, *Jesus, Politics and Society. A study of Luke's Gospel,* Maryknoll 1978, 45.

17. J. Macquarrie, l.c. 16.

18. *Quotations from Chairman Mao Tse-Tung,* «Foreign Language Press», Peking 1966, 214.

19. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra,* Leipzig 1916, VI, 67; cf. 359 (versión castellana: *Así habló Zaratustra,* Bruguera, Barcelona 1979).

20. N. Machiavelli, *Il Principe,* Florencia 1857, cap. XIV, 43 (versión castellana: *El príncipe,* Espasa-Calpe, Madrid 1979).

21. Card. M. Roy, l.c. 93, en J. Gremillion, l.c. 548.

22. Cf. C.F. von Weizsäcker, *Wege in der Gefahr,* Munich 1976, 115.

23. E.F. Schumacher, *Small is Beautiful* 34.

24. Para esta sección, cf. R.H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical and Critical Survey and Evaluation,* Nueva York 1960 (versión castellana: *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz,* Tecnos, Madrid 1963); H. Asmussen, *Krieg und Frieden,* Osnabruck 1961; K. Hammer, *Christen, Krieg und Frieden,* Olten-Friburgo de Brisgovia 1972, W. Huber (dir.), *Kirche zwischen Krieg und Frieden,* Stuttgart 1976; id., *Christentum und Militarismus,* Munich y Stuttgart 1974; M.A. Bressler y L.A. Bressler, *Peace and War. Can Humanity Make the Choice?,* Englewood Cliffs, N.J., 1977; L.L. Farrar, Jr. (dir.), *War. A Historical, Political and Social Study,* Santa Bárbara y Oxford 1978.

25. R.H. Bainton, l.c. 14.

26. Ibid. 14.

27. Ibid. 53-54.

28. Cf. E.E. Ryan, *The Rejection of Military Service by the Early Christians,* «Theological Studies» 13 (1952) 1-32.

29. R.H. Bainton, l.c. 70 y 73.

30. Ambrosio, *De Officiis ministrorum,* PL 16, 74-78; 81-86; Agustín, *Epist.* 47,5 PL 33,186-187.

31. Basilio, *Epist.* 101, PG 32,682

32. R.H. Bainton, l.c. 161.

33. M.E. Hirst, *The Quakers in Peace and War,* Londres 1923, 130.

34. *Gaudium et spes* 79; cf. Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones,* ed. Católica, Madrid [5]1976; 209ss.

35. R.H. Bainton, l.c. 14.

36 Aristóteles, *Política* I 1256 (cf versión castellana de J Pallí Bruguera, Barcelona 1974), cf R H Bainton 1 c 23 26
37 Cicero, *La republica* III 35 (version castellana Aguilar, Madrid 1980)
38 Ambrosio, *De fide christiana* II, PL 16 587 590
39 R H Bainton, 1 c 95 99, cf G Combès, *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris 1927
40 *Suma teológica* II II q 40, ed Católica, Madrid 17 vols
41 Cf J T Johnson *Morality and Force in Statecraft Paul Ramsey and the Just War Tradition* en J T Johnson y D Smith (dirs), *Love and Society Essays in the Ethics of Paul Ramsey*, Missoula 1976 93 114, L Walter, *Historical Applications of the Just War Theory Four Case Studies in Normative Ethics*, 1 c 115 138 M Walzer *Just and Unjust War A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York 1977, J F Childress *Just War Theories The Bases, Interrelation Priorities and Foundation of their Criteria*, «Theological Studies» 39 (1978) 427 445
42 L Walter, 1 c 133
43 Cf J T Johnson 1 c 107, T Merton *On Peace* Londres Oxford 1976 22
44 R H Bainton, 1 c 131
45 L Walter, 1 c 135
46 R H Bainton, 1 c 207 209, cf J Mausbach *Vom gerechten Krieg* Munster 1914, K Holl, *Gesammelte Werke* III 1928, 147 170 (un discurso pronunciado en 1917)
47 R H Bainton, 1 c 225 cf Vera Brittain, *Seeds of Chaos*, Londres 1944, 15
48 T Merton, 1 c 31
49 «Christian Century» (22 de marzo de 1944) 361, J C Ford, *The Morality of Obliteration Bombing*, «Theological Studies» (sept de 1944) 261 309
50 *Gaudium et spes* 80, cf ibid 79
51 R H Bainton, 1 c 51 (sobre «guerras santas» y cruzadas, 1 c 44 52 v 101 121 con bibliografía), G von Rad, *Der heilige Krieg im Alten Israel*, Gotinga 1965, cf también R de Vaux, *La guerra santa*, en *Instituciones del Antiguo Testamento* Herder, Barcelona ²1976, p 346-357
52 *Gaudium et spes* 82
53 R H Bainton, 1 c 243
54 Ibid 166
55 Ibid 168
56 Cf U Albrecht, *Militärhilfe und Rustungsimporte in Entwicklungsländer*, en H Kunst y H Tenhumberg (dirs), *Internationale Wirtschaftsordnung*, Munich y Maguncia 1976, 114s
57 Cf Ph Schmitz *Pazifismus mit neuen Akzenten? Zu den Friedensbewegungen in den USA*, «Herderkorrespondenz» 34 (1980) 330 333
58 Alocución de Pablo VI en la Asamblea General de la ONU, 4 de octubre de 1965 n 19, en J Gremillion, 1 c 383
59 Para esta sección, cf F Bockle, *La paz y la guerra moderna*, «Concilium» 15 (Madrid 1966), C A van Ouwerkerk, *El debate sobre la guerra moderna en Holanda y Francia*, ibid , 125 132, K Fischer, *Erlosung zum Frieden*, «Orientierung» 37 (1973) 80-84, B Haring, *Gerechtigkeit und Friede*, en *Mysterium Salutis* V, Einsiedeln 1976, 270 284 (versión castellana Cristiandad, Madrid 1975, 5 vols), C F von Weizsacker y U Scheuner *Die Christenheit und der Weltfriede*, Bonn y Bad Godesberg 1976, W J Weilgart, *Peace through People A Human Philosophy of Survival for the Panatomic Age*, Decorah 1977, R Schneider, *Einberufung zum Frieden*, Gutersloh 1978, Juan Pablo II, mensaje para la celebración del día mundial de la paz, 22 de diciembre de 1978, y su alocución en la asamblea general de la ONU «Herderkorrespondenz» 33 (1979) 83 88, 554 561
60 *Gaudium et spes* 81
61 Card M Roy, 1 c , n 81
62 K E Boulding, *Stable Peace* Austin y Londres 1978, 94 95
63 C F von Weizsacker, *Wege in der Gefahr*, Munich 1976, 111
64 C F von Weizsacker *Der Garten des Menschlichen*, Munich ⁴1978, 44 45

65 Erasmo *Querela Pacis* (Lamento de la Paz) LX X Reimpresa la ed príncipe de Basilea 1517 por B Wendt, Froben Verlag Munich 1961
66 Cf D Prasad y T Smythe (dirs), *Conscription A World Survey Compulsory Military Service and Resistance to it* Londres 1968, U Duchrow y G Scharffenorth (dirs), *Konflikte zwischen Wehrdienst und Friedensdienst Ein Strukturproblem der Kirche* Stuttgart y Munich 1970, B Montanari, *Obiezione di coscienza Un analisi dei suoi fondamenti etici e politici* Milan 1976, F Rauhaut *Kriegsdienstverweigerung heute Gewissens— und Rechtsfragen*, Munich ⁶1977
67 *Gaudium et spes* 79
68 *Gaudium et spes* 79 El sinodo de obispos celebrado en Roma (noviembre de 1971) en su documento sobre justicia n º 65, publicó un texto fuerte tanto sobre la objeción de conciencia como acerca de una estrategia de la no violencia cf J Gremillion 1 c 526s
69 Sobre la acción no violenta como alternativa al pacifismo y guerra, cf Mahadev Desai, *Non violence in Peace and War* (textos de M Gandhi), Ahmedabad 1948 1959, L Fischer, *The Life of Mahatma Gandhi* Londres 1951, M K Gandhi, *Autobiografía*, Kraft Buenos Aires J Bondurant, *Conquest of Violence the Gandhian Philosophy of Conflict* Berkeley 1967 R Regamey, *Non violence et conscience chrétienne* Paris 1958 A Roberts (dir), *Civilian Resistance as a National Defense*, Baltimore 1969, G Sharp, *The Politics of Non Violent Action*, Boston 1973, id *Exploring Non violent Alternatives*, Boston 1973 A Montagu *The Nature of Aggression* Oxford 1976 R Schutz *La violencia de los pacíficos*, Herder, Barcelona ³1978
70 L del Vasto *Gandhi to Vinoba* Nueva York 1974 215
71 Cf P Lehman *The Transfiguration of Politics* Nueva York 1975, 79 102, 264 274
72 H Goss Mayr *Die Wahrheit und Kraft des Friedens* «Diakonia» 11 (1980) 48 50
73 *Gaudium et spes*, 78, cf Card Roy, 1 c , n 96 98, en J Gremillion 1 c 549 *Documento de Medellín sobre la paz*, n º 15, en Gremillion, 1 c 459
74 Cf A Roberts *Czechoslovakia A Battle Won a War Lost* en T Dunn (dir) *Foundations of Peace and Freedom* Swansea 1975, 255 269
75 Para el tema del desarme, cf W Dirks *Friede im Atomzeitalter* Maguncia 1967 E von Weizsacker (dir), *BC-Waffen und Friedenspolitik*, Stuttgart y Munich 1970, D Senghaas, *Abschreckung und Frieden Studien zur Kritik organisierten Friedlosigkeit* Francfort 1969, id , *Rustung und Militarismus* Francfort 1972 L Knorr *Vom Wettrusten zur Abrustung*, Colonia 1978
76 «Wirtschaftswoche» 13 de mayo (1980) 41
77 Cf K E Boulding, 1 c 95ss
78 Card M Roy, 1 c n 106
79 *Gaudium et spes* 81
80 *Pacem in terris* 112ss, cf *Gaudium et spes* 81 v 82, cf H Trettner, *Der hl Stuhl und die Abrustung* «Katholische Intern Zeitschrift» 7 (1978) 151 165
81 K E Boulding, 1 c 103
82 Ibid 116
83 J Dedring, *Recent Advances in Peace and Conflict Research A Critical Survey* Londres 1976, 81ss
84 C F von Weizsacker, *Wege in der Gefahr* 132
85 Cf R Coste comentario a *Gaudium et spes* 78ss en *Lexikon fur Theologie und Kirche Erganzungsband* III 529
86 R H Bainton, 1 c 265 266
87 *Gaudium et spes* 81
88 *Gaudium et spes* 82
89 Ch E Osgood, *An Alternative to War or Surrender*, Urbana, Ill 1962, cf J Dedring, 1 c 173ss
90 T Merton, 1 c 21
91 R H Bainton 1 c 259
92 Para el tema de la investigación sobre la paz además de las obras mencionadas puede verse C F von Weizsacker, *Der ungesicherte Friede*, Gotinga 1969, id , (dir), *Kriegs*

folgen und Kriegsverhütung, Munich 1971; G. Scharffenorth y W. Huber (dirs.), *Bibliographie zur Friedensforschung*, Stuttgart y Munich 1970; id., *Neue Bibliographie zur Friedensforschung*, Stuttgart 1973; A. Kuhn, *Theorie und Praxis historischer Friedensforschung*, Stuttgart 1971; A. Curle, *Conflictividad y pacificación*, Herder, Barcelona 1978; E. Czempiel, *Schwerpunkte der Friedensforschung*, Munich 1972; D.W. Wainhouse, *International Peacekeeping at Crossroads*, Baltimore 1973; D. Senghaas, *Gewalt, Konflikt, Frieden. Essays zur Friedensforschung*, Hamburgo 1974; R.A. Falk, *This Endangered Planet: Prospects and Proposals for Human Survival*, Nueva York 1971; id., *A Study for Future World*, Nueva York 1975; R.J. Rummel, *Understanding Conflict and War*, Londres 1975; P. Wehr y M. Washburn, *Peace and World Order Systems. Teaching and Research*, Londres 1976; J. Galtung, *The True World*, Nueva York 1977; M. Funke (dir.), *Friedensforschung. Entscheidungshilfe gegen Gewalt*, Bonn [2]1978; de entre la docena aproximada de publicaciones que informan de las investigaciones sobre la paz, quiero mencionar «Journal of Peace Research. An International Journal of the Scientific Study of Conflict and Conflict Management», dir. por W. Isard, Universidad de Pennsylvania, a partir de 1973.

93. Cf. K.E. Boulding, l.c. 127-131; G. y P. Mische, *Toward a Human World Order: Beyond the National Security Straitjacket*, Nueva York 1977, 321.

94. Card. M. Roy, en sus reflexiones sobre *Pacem in terris* de Juan XXIII 56, entiende esta encíclica como una «fenomenología de la paz».

95. Cf. R. May, *Power and Innocence. A Search for the Sources of Violence*, Nueva York 1972.

96. Cf. C.F. von Weizsäcker, *Wege in der Gefahr*, 145ss; J. Dedring, l.c. 141-159.

97. K.E. Boulding, l.c. 142.

98. Ibid. 114-115.

99. G. y P. Mische, l.c. 315ss.

100. Cf. S.A. Mendlovitz (dir.), *On the Creation of a Just World Order. Preferred Worlds for the 1990's*, Nueva York 1975.

101. Cf. R.A. Falk, l.c.; J. Dedring, l.c. 64ss.

102. Para educación en la paz, cf.: D. Emeis, *Zum Frieden erziehen. Ein Arbeitsbuch*, Munich 1968; M. Montessori, *L'educazione e Pace*, Garzanti, Milán; ch. Wulf (dir.), *Handbook for Peace Education*, Francfort 1974; H.L. Elvin, *Education and Peace*, en T. Dunn (dir.), *Foundations of Peace and Freedom*, Swansea 1975, 125-136.

103. T. Merton, l.c. 115.

104. A. Maslow, *Farther Reaches of Human Nature*, Nueva York 1971, 19.

105. Cf. A. Plack, *Der Mythos vom Aggressionstrieb*, Colonia 1973.

106. C.F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen* 39ss.

107. E.F. Schumacher, *The Economics or Permanence*, en T. Dunn (dir.), l.c. 93-106, citas, 101, 102.

108. Card. M. Roy, l.c. 123, en J. Gremillion, l.c., 555.

109. Citado por C.F. von Weizsäcker, l.c. 572.

110. C.F. von Weizsäcker, l.c. 546.

111. H. Camara, *Revoluçao dentro da paz*, según la trad. *Revolution through Peace*, Nueva York 1971, 130.

112. J. Macquarrie, l.c. 34.

113. *Gaudium et spes* 92.

114. Card. M. Roy, l.c., 159-166, en J. Gremillion, l.c. 564-565.

115. C.F. von Weizsäcker, *Ethical and Political Questions of the Atomic Age*, Londres 1959, citado por R.H. Bainton, l.c. 260.

116. Citado por W. Nigg, *Bruder Klaus. Eine Begegnung mit Nikolaus von Flüe*, Lucerna 1977, 57.

ÍNDICE ANALÍTICO